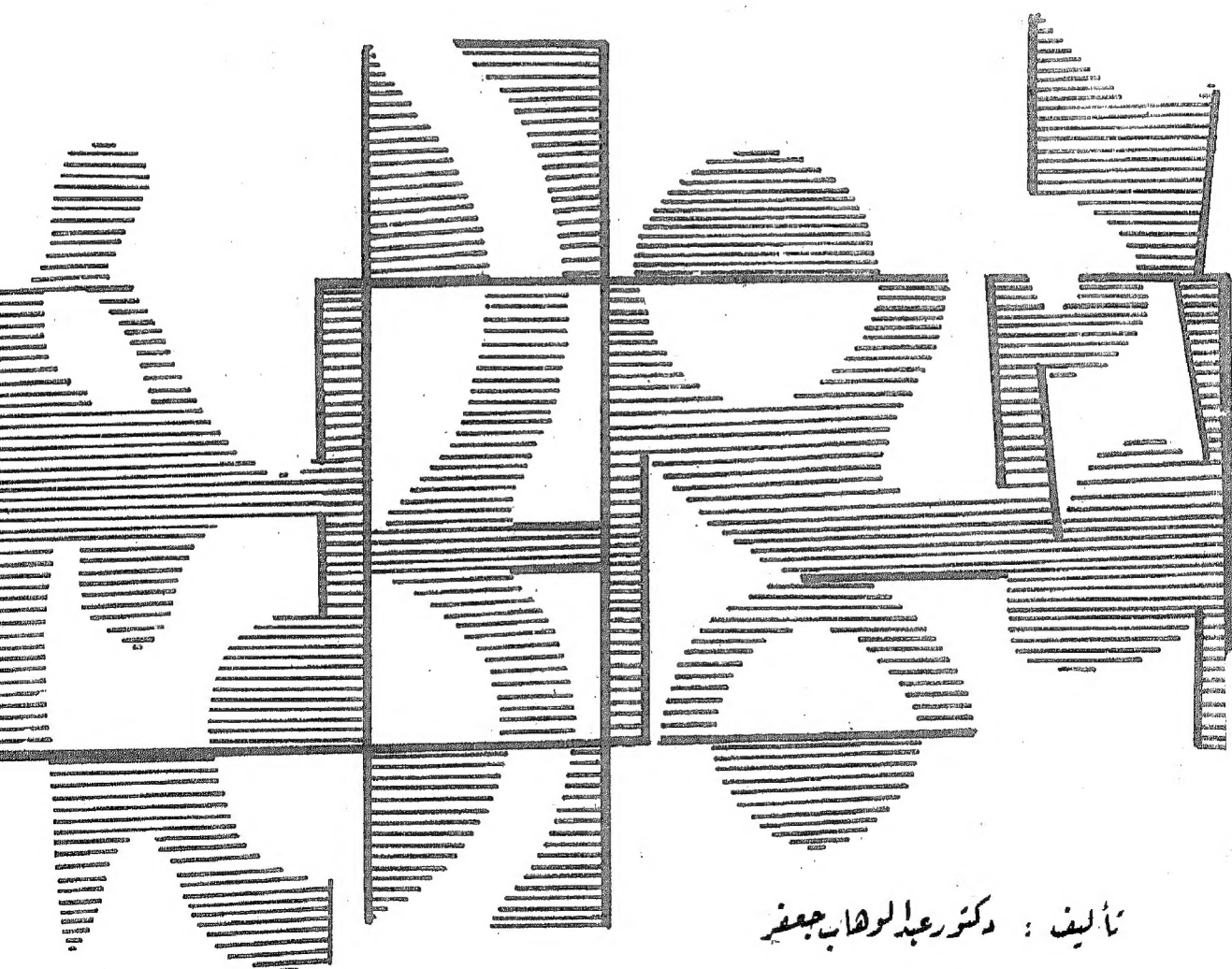


البنیویّة فی الانثروبولوجیا وموقف سارتر منها



تأليف : الدكتور عبد الوهاب جعفر

تصدير : الأستاذ الدكتور محمد علي أبو ريان

اهداءات ٢٠٠٠

أ.د. حبيب الشاروني
أستاذ الفلسفة بكلية الآداب

الْبِنْيَوِيَّةُ فِي الْأَنْثُرُوبُولُوجِيَا وَمَوْقِفُ سَارْتَرِ مِنْهَا

لِلدَّكْتُورِ عَبْدِ الْوَهَّابِ جَعْفَرٍ
مَدْرَسِ الْفَلَسَفَةِ بِكَلِيَّةِ الْأَدَابِ - جَامِعَةِ الْإِسْكَنْدَرِيَّةِ

تَصْدِيرُ : الْأَسَازِ الدَّكْتُورِ مُحَمَّدٍ عَلِيِّ بُرَّانٍ
أَسَازِ وَرَئِيسِ قِسْمِ الْفَلَسَفَةِ بِكَلِيَّةِ الْأَدَابِ - جَامِعَةِ الْإِسْكَنْدَرِيَّةِ

١٩٨٠



دارالمعارف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

البنوية في الانثروبولوجيا

تصديق

يعالج هذا الكتاب موضوعاً طريفاً بين الفلسفة والعلم . فهو يقدم
« الأنثروبولوجيا البنيوية » ، كما يتعرض لما أثارته من موضوعات مختلفة أدت
إلى مواجهة فكرية مع الاتجاه الوجودي عند جان بول سارتر بوجه خاص .

وينبغي أن نعرف أن الموقف البنيوي كما عرضه ليفي ستروس لم ينشأ
في فراغ . ولكي نفهم هذا القول يتعين علينا العودة إلى النزعة التجريبية المتزمنة
le scientisme التي سادت في القرن التاسع عشر والتي كان من نتائجها ظهور الوضعية
عند أوجست كونت متأثرة بروح العصر الذي ظهر فيه ماركس وداروين
ولامارك وباستير ، والمنهجيون الفرنسيون من أمثال كلود برنارد ، هؤلاء
الذين دفعوا بالفلسفة المادية إلى المقدمة . وبذلك قام المنهج العلمي التجريبي على إيمان
حاسم بأن كل ما هو غير مادي لا يصلح أن يكون موضوعاً للبحث العلمي بل أيضاً
لا يمكن أن يعترف بوجوده . وهذه القضية الأخيرة كان فيها تجاوز خطير
للموقف العلمي إذ أن القول بأن الموضوع غير المادي لا يصلح أن يكون أساساً
للتجربة والملاحظة العلمية ، هذا القول لا يمكن أن يكون مبرراً فنخرج منه إلى
القضية السابقة الذكر ، وهي أن كل ما هو غير مادي غير موجود . فتلك قضية
لا يستطيع العلم أن يحسمها ، إذ تظل في دائرة البحث الفلسفي .

وقد نشأت العلوم الاجتماعية على هذه الأسس التي وضعها المنهجيون
التجريبيون ، كما أغرى بريق المنهج التجريبي جمهرة العلماء الاجتماعيين ، فقسابق
كل منهم كي بنشئ علماً إنسانياً على نسق العلوم الفيزيائية والفلكية من حيث

المنهج . فعمل هذا أصحاب علم النفس السلوكي ، وبذلك نبذوا الاستبطان كمنهج من مناهج البحث في علم النفس . وإجتهاد دوركيم وأتباعه في وضع أسس البحث الاجتماعي في حذر شديد دون خروج سافر من دائرة التفلسف . واشتغل علماء الأنثروبولوجيا في هذا الاتجاه التجريبي . ولكن الأمر بعد الربع الأول من القرن العشرين بدأ على نحو بعيد عن الأمل المرتقب لدى هؤلاء العلماء . فقد بدا لهم أن الحصيلة التجريبية والأمبيريقية التي إنتهوا إليها قد تحولت إلى مجرد أرقام إحصائية فشلت في أن تعطي هؤلاء العلماء المضمون الحقيقي للظواهر الاجتماعية . ومن ثم بدأت عملية البحث عن هذا المضمون أي عن جوانبة الظواهر الاجتماعية أو باطنها . ولكنهم لاحظوا أن الأساليب المادية القياسية لا تصلح في الكشف عن محتوى الظواهر الاجتماعية الكيفي ، الأمر الذي لاحظته إميل بوترو ، وبرجسون . وفي الحقيقة لقد كان الهجوم البرجسوني نقدا حقيقيا لأصحاب المناهج التجريبية المطبقة في مجال علوم الإنسان .

ولعلنا نتساءل عن أثر هذا النقد وعن الأزمة التي وصلت إليها علوم الإنسان بعد إكتشاف هذه الحقيقة المرة التي أشرنا إليها ، وهي استحالة الوصول إلى فهم حقيقي للإنسان بعد تفكيك ظواهره الإنسانية إلى جزئيات ميكرو ميكوية لا تكاد تفصح عن حقيقته أو طبيعته . لقد بدأ علم النفس محاولته الجديدة فربط بين الأسلوب التجريبي ومنهج الاستبطان القديم . وظهر هذا واضحا في إختبارات الذكاء والقدرات ، وكذلك بصفة أساسية في مجال التحليل النفسي . وأما في علم الاجتماع فقد بدت محاولات عدة للخروج من هذه الأزمة المنهجية عندما تنازل علماء الاجتماع أولا عن بحث المجتمع ككل . ذلك أن دراسة المجتمع تحتاج إلى أبحاث ميدانية شاملة يعجز العلماء عن القيام بها في أزيمة طريقة . فقد حارب شارلز بوث Charles Booth القيام بمسح شامل لمدينة لندن عندما ،

ولم يستطع أن ينتهى من هذا البحث إلى الآن رغم إستعانتة بآلاف المساعدين بعد أكثر من عشرين عاما . هذه الصعوبات المنهجية أدت إلى ظهور علم الاجتماع الصغير Micro-sociology فى مقابل علم الاجتماع الكبير Macro-sociology.

ويدرس علم الاجتماع الصغير الجماعات الصغيرة كالأندية والجمعيات ... الخ . غير أن تطوره على هذا النحو كان لابد من أن يصاحبه تطور منهجى أيضا . فظهرت المدرسة السيمومترية عند Moreno و Gurvitch . ورأى أصحاب هذه المدرسة أن الباحث الاجتماعى إذا أراد أن يدرس جماعة أو ناديا أو جمعية فعلية أن ينضم إليها كواحد من أفرادها ، ويظل هكذا مدة طويلة من الزمن مستملا إنطبعا عن علاقته بالأعضاء الآخرين ، وعن علاقة كل عضو بالأعضاء الآخرين حتى يكشف نسيج العلاقات فى هذه الجماعة . أى أنه يجب أن يشارك ويتعاصر ويتفاعل وجدانيا مع أفراد الجماعة التى يدرسها حتى يصل إلى المحتوى الباطن الحقيقى لهذه الجماعة .

ولاشك أن محاولة الأنثروبولوجيا البنائية ، كانت هى الأخرى ثورة على الأسلوب التجريبى البحث فى دراسة الظواهر الاجتماعية . فهى تصطنع أسلوبا جديدا للإلتقاء مع باطن الظواهر الاجتماعية أو محتواها الكيفى فى منتصف الطريق . هذه هى الحقيقة المنهجية التى تكتسفت للباحث من خلال دراسته لبني ستروس باعتبارها واحدا من العلماء الاجتماعيين الذين أحسوا بعمق المنهج التجريبى الضارم وبعدم نجاحه فى دراسة الظواهر الاجتماعية .

ويظهر للقارئ فى هذا الكتاب أن لبني ستروس قد استطاع بمنهجه الجديد

أن يكشف عن « البناءات » بطريقة إستنباطية وأن يحدد طبيعتها بين المحسوس والمعقول وأن يبين أنها في النهاية ليست سوى النسق أو القانون الذي يكمن وراء الظواهر المرئية .

والبنية، أو « البناء » إذن ليس هو « المثال » الأفلاطوني، كما أنه ليس لفظاً كلياً، وكذلك لا يمكن أن يتطابق مع « الصيغة » أو « الجشطالت ». فالبناءات في حقيقتها ليست سوى تركيبات صورية من فروع خاص وذات طابع إستاتيكي . ومن هنا استحق لقب ستروس هجوم سارتر عليه لأنه اجترأ على تجميد الوقائع الزمانية وأبطل التاريخية التطورية في سبيل تثبيت البنية الأساسية للوقائع والأشياء وقبل مبدءا الحتمية في الطبيعة والالسان على السواء . أما سارتر فقد إنتصر لمبدأ حرية الإنسان ، وإن كان يلتزم بالماركسية في مجال المادية التاريخية ويقبل شمول الحتمية في الطبيعة . ولا زالت رحا المعركة تدور إلى هذه الساعة في فرنسا بين البنائيين والوجوديين حول هذه المشكلات .

ومهما كان من شيء فقد أسفرت الأبحاث البنيوية عن تأثيرات بالغة في نشأة منطق جديد للبناءات يختلف عن المنطق الصوري هو المنطق البنائي الذي يلزم الباحثين في المستقبل أن يعملوا على الكشف عنه ، هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى كان لهذا الصراع الفكري أثره في توجيه النظر إلى تدخل العقل في المعرفة دون الاقتصاد على الملاحظة والتجربة وحدهما وذلك بعد الكشف عن باطن الوقائع بطريقة إستنباطية . وهذا يعني أنه غدد أصبح للفلسفة دوراً خلافاً جديداً يتعين عليها أن تقوم به في مجال العلوم الإنسانية بصفة خاصة . وهذا يؤذن أيضاً بتحول خطير في المنهج يمكن أن يعصف بالكثير من مبادئ الدرجاتيين التقليديين من أصحاب المنادج الأمبيريقية الجامدة الذين استحال الإنسان على أيديهم إلى شيء جامد لا حياة فيه .

وهكذا يضع المزلف بين يدي القارئ عملاً علياً مبتكراً ينطوي على موقف
مواجهة معاصرة بين الفلسفة وبين العلوم الإنسانية بوجه عام والأنثروبولوجيا
البنائية بوجه خاص وقد اتسم هذا العمل الفلسفي الممتاز بالخبرة التامة للؤلف ،
فلم يسبقه إليه أحد من قبل سواء هنا أو في الخارج على ما أعلم . وقد ساعده على
المضي في مثل هذه الأبحاث إلماه بمختلف المذاهب الأوروبية المعاصرة وتضلعه
في اللغة الفرنسية وآدابها وتدريسه للفلسفة باللغة الفرنسية في الخارج ولتحاقه
ببعثته إلى فرنسا لهذا الغرض . والله نسأل أن يوفقه إلى مزيد من الإنتاج العلمي
في هذه الميادين التي تعتبر من الدعائم الرئيسة للثقافة الغربية المعاصرة والتي علينا
أن ننهل منها بالقدر اللازم لإثراء ثقافتنا العربية في الوطن العربي الكبير .

دكتور محمد علي أبوريان

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
بكلية الآداب - جامعة الاسكندرية

مقدمة

إنه لما يثير الدهشة عند البعض أن تكون الأنثروبولوجيا البنائية موضوع بحث فلسفي . وليسكن هذه الدهشة لتتلاشى تماما إذا علموا أن الأنثروبولوجيا البنائية تجيب على هذا السؤال : لماذا كانت الحياة الاجتماعية على الصورة التي هي عليها ؟؟

ومعروف أن إجابة الأنثروبولوجيا البنائية على هذا السؤال قد تضمنت الاعتراف بوحدة النفس البشرية وبوجود تركيب لا شعوري يضمن استمرار وجود البناءات أو بعبارة أخرى فإنها قد تضمنت الاعتراف بطبيعة إنسانية واحدة .

ولاشك أن الأنثروبولوجيا التي تثير هذه الموضوعات لابد من أن تشمل جانبا فلسفيا جديرا بالكشف والدراسة .

وإذا كانت الفلسفة تدرس المعرفة الممكنة للإنسان ، فإن الأنثروبولوجيا البنائية تقدم أنموذجا معرفيا ليس وظيفيا ولا يعتمد على الأصل أو التاريخ وإنما يستنباطى بدرجة لم يسبق لها مثيل في علم إنساني حسي .

إن أنثروبولوجيا بهذا المعنى تهتم الفيلسوف لأنها تدرس الإنسان ومكانته الفعلية في الحياة والمعرفة . كما أن الفيلسوف الذي يهتم بهذه الأنثروبولوجيا ليس من النوع الذي يفسر ويركب أو (يخلق) العالم ، وإنما هو ذلك المفكر الذي يبحث في أن يعمق توغلنا داخل الموجود .

ومن هنا يتضح أن إهتماماتنا في هذا البحث إنما تنصب أساسا على الجوانب

الفلسفية الأنثروبولوجيا البنائية . وقد كان رائد الاتجاه البنائي في فرنسا « ليفي ستروس » يتعاطف مع البدائيين ويحبهم لانطلاقا من إتجاه إيديولوجي لا يقبل العنصرية لأنه يؤمن بوحدة النفس البشرية ، كما كان يعيب على معظم السابقين عليه من الأنثروبولوجيين أنهم يتأخرون في أبحاثهم بمركزية السلالة *ethnocentrisme* فخلت تلك الأبحاث من الضرورة وإسمنت بالعنصرية .

إن لفظ « البناء » أو « البنية » *structure* ، « والبناءات » أو « البنيات » *structures* ، « والبنائية » أو « البنيوية » *structuralisme* ، أصبحت الآن في فرنسا من الألفاظ التي تحتل مكانا خاصا والتي تثير إهتمام الخاصة والعامة هناك .

وقد أشارت المقالات الصحفية غير المتخصصة إلى الاتجاه البنائي على أنه فلسفة جديده مثل الوجودية والماركسية .

والبنائية في فرنسا قد إرتبطت في أذهان الجماهير بإسم العلامة (والفيلسوف) ليفي ستروس .

وقد ظهرت عدة كتب عالجت باستفاضة هذا الاتجاه البنيوي لدى المفكر الكبير . وهي لمؤلفين أمثال بيير كرسان *Cressant* ، وجان فاج *Fages* ، وميليه *Millet* ، وجان بياجيه *Piaget* ، وإيفون سيمونيس ، و [Edmund Leach] .

وقد رجع الباحث إلى مكتبه هؤلاء المؤلفين عن المنهج البنائي وعن تطبيقاته في الأنثروبولوجيا ، كما رجع إلى مؤلفات ليفي ستروس نفسه وأحاديثه التلفزيونية وندواته .

ولما كنا نلتزم أساساً بالجانب الفلسفي للأنثروبولوجيا البنيوية، فقد كان علينا أن نسترشد بمؤلفين كتبوا عن هذا الجانب الفلسفي أمثال جان لacroix ، وآلان باديو Badio Alain وميرلو بونتي ، وبول ريكور Ricoeur . وقد إتفق هؤلاء جميعاً على أن ليفي ستروس هو صاحب فلسفة مادية متناقضة رغم أنه يرفض الاعتراف بذلك صراحة .

وقد لاحظنا أن أحداً من هؤلاء المؤلفين لم يتعرض للعلاقة الخاصة التي ربطت البنائية بالمذاهب الوجودية ووجودية سارتر على وجه التحديد والتي أفصح عنها ليفي ستروس في كتاباته . ولذا فقد اخترنا أن يكون موضوع البحث هو هذه العلاقة الخاصة ذاتها .

وترجع إهتمامنا بموضوعات الأنثروبولوجيا (علم الإنسان) بوجه عام إلى سنوات مضت قضيناها بين زنوج غرب أفريقيا ، ولسنا فيها ما يختلج بنفوس الأفارقة الزنوج من إنطباعات الرضا حيال الأبحاث البنيوية الحديثة التي تحترم جميع الثقافات في مقابل بعض الأبحاث النظرية التي تهتم عن إنجازات العلم وتستند إلى إيديولوجيات عنصرية تثير لدى هؤلاء الإخوة الأفارقة ما تركه الاستعمار لديهم من « عقدة الرجل الزنجي » وما يرتبط بها من ذكريات ماضية مؤلمة .

كما يرجع الفضل في توجيه ما قمنا به من أبحاث بجامعة الاسكندرية إلى سيادة الأستاذ الدكتور محمد علي أبوريان أستاذ تاريخ الفلسفة وعميد كلية الآداب بجامعة بيروت العربية ، فهو الذي إتسع صدره وأعطانا الكثير من وقته للإشراف على هذا البحث الذي حصل به المؤلف على درجة الماجستير في الآداب بتقدير ممتاز عام ١٩٧٥ .

وأستعمل جيزيل شكرى لحضرات السادة القائمين على شئون المركز النقضاني
الفرنسي بالاسكندرية . فقد كانت مكتبتهم الزاخرة بأحدث الكتب والمجلات
المتخصصة هي خير معين لي ولكل باحث في العلوم الإنسانية .

دكتور عبد الوهاب جعفر

الاسكندرية في ١٠ رمضان سنة ١٣٩٩

الموافق ٣ أغسطس سنة ١٩٧٩

الفصل الأول

علوم الإنسان والأنثروبولوجيا

ويشمل :

- (١) الوضع الحالي لعلوم الإنسان .
- (٢) علوم الإنسان والفلسفة .
- (٣) تصنيف علوم الإنسان .
- (٤) صعوبة البحث في علوم الإنسان .
- (٥) ظهور الأنثروبولوجيا .
- (٦) معنى البنائية أو « البنيوية » .

علوم الانسان والانثروبولوجيا

الوضع الحالي لعلوم الانسان :

قبل أن نتحدث عن الأنثروبولوجيا بوجه عام والأنثروبولوجيا البنائية بوجه خاص لابد لنا من أن نحدد الموقف بالنسبة للوضع الحالي لما يسمى بعلوم الانسان .

يتمسك العديد من الباحثين بالتمييز بين علوم انسانية وعلوم اجتماعية (١) . وهم يهدفون من ذلك إلى وضع الجانب الفطري في مقابل ما هو مكتسب تحت تأثير الظروف الطبيعية أو الاجتماعية . ويرى جان بياجيه (٢) أن هـذا التمييز لا يكون له معنى إلا إذا تمكنا من أن نفصل لدى الانسان ما يتصل بتكوين طبيعته بوجه عام وما يتصل بمجتمعه بوجه خاص . وحيث أن هذا الفصل غير ممكن بدليل أن الطبيعة الانسانية تتضمن ضرورة الإنتماء إلى مجتمعات معينة على عكس الاعتقاد السائد في عصر جان جاك روسو ، لذا فإن هذا كله يجعلنا نميل إلى عدم الموافقة على أى تفرقة بين العلوم المسماة إجتماعية والأخرى المسماة انسانية .

أما عن التقابل بين علوم الانسان وعلوم الطبيعة فقد يخفف من حدته تبادل مناهج البحث بينهما . فعلوم الانسان تستعمل المناهج الإحصائية وحساب

(1) Piaget Jean, «Epistémologie des sciences de l'homme», (ed. Gallimard), 1972, P. 15.

(2) Ibid., P. 16,

الاحتمالات وأيضا نماذج مجردة سبق تطويرها في ميدان العلوم الطبيعية مما دفع البعض إلى القول بأن في هذا التقارب خطر لإضعاف العلوم الإنسانية والقضاء على أصالة السالك الإنساني . غير أن هؤلاء قد نسوا أن العلوم الإنسانية قد كونت لنفسها بعض الطرائق المنهجية الرياضية الجديدة التي ظهرت بدورها في حالات كثيرة لخدمة علوم الطبيعة وأمدتها بحلول لم تكن متوقعة في كثير من الأحيان .

وإذا كانت العلوم التي جرت العادة على معارضتها بعلوم الإنسان هي التي سميت علوم طبيعية أو مضبوطة ، فإن هذا الضبط مرده في الحقيقة إلى تطبيق الرياضيات . والقول بأن الرياضيات مضبوطة يعني أنها والمنطق شيء واحد (١) غير أنه في المنطق لا ينبغي أن نهمّل الإنسان . فإذا كان المنطق هو نسق من البديهيات فلا بد عندئذ من الرجوع لبداية الإنسان التي هي سابقة على تلك البديهيات .

المنطق إذن ينتمى إلى العلوم المضبوطة والطبيعية كما ينتمى لعلوم الإنسان (٢) . بل إن علم الفيزياء وهو علم طبيعي لا يصل إلى هدفه إلا من خلال بناءات منطقية رياضية هي نتاج نشاط إنساني . وفي النهاية فإن نسق العلوم ينخرط في حلزون لا نهاية له (٣) . وهو لا يدور في حلقة مفرغة وإنما يعبر في صورته العامة عن حركة جدلية بين الإنسان الدارس وبين الموضوع المدروس .

وهنا يمكن أن نرى أن علوم الإنسان رغم كونها الأكثر تعقيدا والأكثر

(1) Ibid., P. 99.

(2) Ibid.,

(3) Ibid., P. 105.

صعوبة تحتل مكانة مفضلة في دائرة العلوم Le cercle des sciences ، وهي باعتبارها علوم الانسان الدارس Sciences du sujet الذى ينشئ باقى العلوم ، لا يمكنها أن تنفصل عن هذه الأخيرة دون تبسيط مشوه ومصطنع . ولكن إذا احتل الانسان الدارس مركزه الحقيقى كنقطة اتصال بين موضوع فيزيائى وبيولوجى وبين نقطة ابتداء بخلافة بفعل العمل الانسانى والفكر ، عندئذ فإن علوم الانسان ستضمن معقولية الاسجام الداخلى لدائرة العلوم هذه .

علوم الانسان والفلسفة :

تتفق جميع المدارس الفلسفية على أن الفلسفة تهدف للوصول إلى تسيق عام للقيم الانسانية . فهمى تصور للعالم لا يضع فى اعتباره فقط المعارف المكتسبة ونقد هذه المعارف ، ولكن أيضا المعتقدات والقيم المتعددة للانسان فى كل أنشطته (١) .

وقد انفصل عن الفلسفة فى القرن التاسع عشر علم الاجتماع وعلم النفس وأيضاً المنطق . ورغم ذلك فإن علم النفس وعلم الاجتماع ما زال يحتلان مكانا هاما فى تفكير فلاسفة معاصرين أمثال ميرلوبورتى وجان بول سارتر . بل إن العديد من علماء الاجتماع والإثنولوجيا ذرو تكوين فلسفى (٢) . وسنرى فى الفصول القادمة أن النظرية الإثنولوجية عند ليفى ستروس لها هى نفسها بعدا فلسفيا سنحاول أن نلقى عليه الضوء فى هذا البحث .

كتب جان بياجيه فى فصل بعنوان « العلوم الإنسانية والتيارات الفلسفية الكبرى » ، (٣) :

(1) Ibid., P. 26,

(2) VIET Jean, Les sciences de l'homme en France, Mouton & CO, MCMLXVI, Paris, 1966.

(3) PIAGET Jean, Epistemologie des sciences de l'homme, P. 81.

« إن رجل العلم ليس أبداً مجرد عالم فقط ، ذلك لأنه ينخرط دائماً في إتجاه فلسفي أو إيديولوجي . وإذا صح أن لهذا أهمية ثانوية في الأبحاث الرياضية والفيزيائية والبيولوجية ، فإنه يمكن أن يكون ذا أثر كبير فيما يختص ببعض المسائل التي تدرسها العلوم الإنسانية ... فالفلسفة الأمبيريقية التي أرسى دعائمها لوك وهيوم والتي أصبحت تقليداً لدى الإيديولوجيات الأنجلوسكسونية والتي كانت الوضعية المنطقية إحدى نتائجها الحالية ، هذه الفلسفة هي التي مهدت لظهور المدرسة الأنثروبولوجية الإنجليزية المرتبطة بأسماء Frazer ، Tylor (١) .

وكتب في فصل لاحق يقول :

« ونحن إذا كنا لا نعرف شيئاً عن الماضي الفلسفي أو عن العادات العقلية لكل من فريزر أو ليفي بريل أو ليفي ستروس ، فإنه ليس من المستحيل علينا معرفة ذلك عندما نفحص ما يقولونه عن الأسطورة أو عن الاستدلال لدى الشعوب التي يدرسونها : والمشكلة الآن هي أن نعرف ما إذا كانت قوافل ترابط الأفكار التي تكلم عنها الأول أو الثانية المنطقية التي قال بها الثاني أو البنائية عند الثالث ، نقول أن المشكلة هي أن نعرف ما إذا كانت كل هذه التفسيرات هي الأقرب إلى نفوس الأفراد في الشعوب المدروسة أو أنها على العكس أقرب إلى نفوس هؤلاء الباحثين » (٢) .

والفلسفة تستفيد بإنجازات علم النفس وعلم الاجتماع والأنثولوجيا وعلم اللغة : فدراسة أصل الإنسان تلقى الضوء على النظرة الخاصة بمستقبل الإنسانية ، كما أن

(1) Ibid., p. 81-82

(2) Ibid., p. 58.

تحليل عمليات التغير الإجتماعى وتغير الثقافات والحضارات يحتل مكانا هاما في تكوين مفاهيم جديدة عن العالم . وإذا كانت التيارات الفلسفية المختلفة مثل المادية التاريخية والوجودية تصر على انحراط الإنسان بواسطة العمل (البراكسيا) في الوسط الإجتماعى ، وإذا كانت دراسة الحرية أو وحدة الإنسانية قد جددت نتيجة لإعتبرات جديدة قدمتها مقارنة المجتمعات والثقافات ، إذا كان كل هذا هكذا ، ورغم كل ذلك ، فإن البحث في علوم الإنسان المختلفة يميل الآن .

في فرنسا — إلى الانفصال عن الفلسفة (١). فمن الواضح مثلا أن علماء النفس اليوم أكثر إستجابة للنموذج الذى تقدمه أمامهم العلوم المضبوطة والطبيعية أكثر من إستجابتهم لإمكانية إقامة عليهم على أسس فلسفية مأخوذة من فيثومينولوجيا هسرل Husserl . كما أن علماء الإجتماع الذين يسرون على الخط الذى رسمه كارل ماركس يبدو أنهم يهتمون بمنهجه التحليلي أكثر من إهتمامهم بفلسفة التاريخ. وسنرى موقف ليفي ستروس فى الأنثولوجيا ، وهو إن لم يؤد إلى رفض الفلسفة فإنه قد وضعها بين قوسين .

وينبغى إذا أردنا أن نعرف سبب هذا التحفظ نحو التفكير الفلسفى ، أن ندرك أن هذا التحفظ قد تولد عن ضرورة البحث ذاته . فهذا الأخير يبحث عن اليقين وبالتالى عن المنهج الذى أثبت جدارة حقيقية . وهو لهذا يعتمد عن الفلسفة (٢).

تصنيف علوم الانسان :

إن التصنيف الذى يتفق عليه معظم الباحثين فى علوم الإنسان يجعلها تندرج

(1) VIET Jean, Les Sciences de l'homme en France, p. 78.

(2) Ibid., p. 78.

تحت فئات أربع (١) هي :

(١) العلوم النوموتيقية Sciences nomothétiques أى تلك التى تبحث عن إستخلاص « قوانين » ، بمعنى أنها تسعى للوصول إلى علاقات كمية وثابتة نسبيا ويمكن التعبير عنها فى صورة (وظائف) رياضية ؛ أو تسعى للوصول إلى شواهد عامة أو علاقات تنظيمية عن طريق تحليلات بنائية أو غير ذلك مما يمكن التعبير عنه بواسطة اللغة المتداولة أو بلغة رمزية . إن علم النفس بمعناه العلمى وعلم الإجتماع وعلم الإثنولوجيا وعلم اللغة وعلم الإقتصاد وعلم السكان هى بلا شك أمثلة لعلوم تبحث عن (قوانين) .

(٢) العلوم التاريخية وهى التى يتجه موضوعها نحو فهم مسيرة الحياة الإجتماعية خلال الزمن .

(٣) العلوم القانونية .

(٤) العلوم الفلسفية .

وجدير بالذكر أن منظمة اليونسكو تعتبر علوم الفئة الأولى فقط (٢) هى الجديدة باسم علوم الانسان ، . وليس معنى هذا أنها هى فقط التى تهتم بالانسان وأنشطته المختلفة ، وإنما هى علوم الفئة الوحيدة التى يمكن أن يطلق عليها لفظ « علوم » بالمعنى الذى نلشده فى العلوم المضبوطة .

الاشروبولوجيا إذن تدخل ضمن العلوم النوموتيقية ، وهى فى محاولتها لأن تحدد هذه العلوم المضبوطة يراجها ما يواجه سائر العلوم النوموتيقية من صعوبات فى المنهج .

(1) Ibid., p. 34.

(2) Ibid. , p. 34.

صعوبة البحث في علوم الإنسان :

إذا كانت العلوم النوموتيقية يتجه مثلها الأعلى نحو العلوم الطبيعية ، فإنها بلاشك تفتقر إلى ما للعلوم الطبيعية من قدرة على التجريب والقياس وفصل المتغيرات . وإذا صح هذا بالفسبة لمعظم العلوم النوموتيقية فإنه ينطبق بالاحرى على علوم الاجتماع والاشروبولوجيا .

إن صعوبة الموضوعية في علوم الانسان بوجه عام تنشأ بلاشك من أن هذه العلوم تعتمد على الإنسان تارة باعتباره موضوعا للدراسة وتارة أخرى باعتباره هو الشخص الذى يدرس . ورغم أن الإثنولوجيا تنفرد بين علوم الانسان في أن الملاحظ ليس جزءاً من موضوع الدراسة إلا أن الباحث يدخل على المعطيات الموجودة في المجتمع أدوات تصورية هي ضرورية لتفسير هذه المعطيات .

ظهور الأنثروبولوجيا :

إن التركيب اللغوى لكلمة « انثروبولوجيا » يعنى أنها العلم الذى يدرس الانسان . ويرى ليفي ستروس أن « الأنثروبولوجيا هي نسق للتفسير يضع في الاعتبار النواحي الفيزيائية والفسايولوجية والسيكلوجية والاجتماعية لكل أنواع السلوك » (١) .

ظهرت الانثروبولوجيا قبل ظهور علم الاجتماع وذلك بناء على رغبة الغربيين في معرفة المجتمعات التي تعيش خارج نطاق عالمها المألوف (٢) . ومن

(1) Levi - Strauss Claude : 'Introduction a L'oeuvre de Mauss "Sociologie & Anthropologie" , P. U. F. 1950 , P. XXV .

(2) Golfen Jean, Les 50 mots Cles de La Sociologie, privat, Toulouse 1972, p. 16.

العوامل التي عجلت بتقدم علم الأنثروبولوجيا مذهب التطور والتقدم التكنولوجي والدراسات التي أجريت عن عمر الأرض وما قبل التاريخ .

ويمكن القول بأن الأنثروبولوجيا تنقسم إلى فروع أربعة (١):

(١) الأنثروبولوجيا الطبيعية : وهي تهتم بمسألة ظهور الإنسان ابتداء من الصور الحيوانية كما تهتم بالصفات البيولوجية للأجناس .

(٢) الأنثولوجيا : وهي تسمى أيضا الأنثروبولوجيا الثقافية أو الاجتماعية . وهي تهتم بدراسة الجماعات الإنسانية ذات الثقافات القديمة والتي يمكن ملاحظتها مباشرة . وهي في هذا تفرق عن الأنثروبولوجيا الطبيعية لأن الباحث قد يضطر إلى أن يعيش مع الشعب المدروس ويصبح كأي فرد فيه . وقد ظهرت الإثنولوجيا كعلم عندما تعذر على الغرب أن يسود العالم سياسيا (٢) . لذا فإنه ابتداء من عام ١٩٢٠ على وجه التقريب ظهر إهتمام جديد بهذا العلم على أنه يساعد في تحديد العلاقة مع الشعوب المستعمرة وسمى بعلم الأنثروبولوجيا التطبيقية (٣) .

(٣) الإيكولوجيا : وهي العلم الذي يدرس العلاقة بين الإنسان ككائن بيولوجي وبين البيئة الطبيعية .

(٤) علم اللغة . La Linguistique

(1) Ibid., p. 17.

(2) Cressant pierre, "Lévi - Strauss", (Psychothèque, éditions Universitaires), 1970, p. 23.

(3) Golfin Jean, "50 mots - clés de la Sociologie", p. 18.

وفي السنوات الأخيرة نرى علم الأنثروبولوجيا قد اتخذ لنفسه بعدا جديدا. فهو الآن يعنى « نظره للإنسان » Une Vision de l'homme أو مذهب متكامل ابتداء من فلسفة أو عقيدة تدور معطياتها حول موضوع الإنسان ، أى ظاهر ما يسميه جولفان Jean Golfin : الأنثروبولوجيا المذهبية Anthropolgie doctrinale (١). وعلى سبيل المثال نجد جان- بول سارتر يرى فى إقامة « أنثروبولوجيا فلسفية ، السبيل الوحيد إلى فهم الإنسان وذلك لأن مناهج العلوم الطبيعية وعلم الاجتماع التقليدى وثقى الدراسات الأنثروبولوجية المعروفة ، يرى أنها جميعا تستخدم العقل التحليل ، وأنها عاجزة تماما عن تحقيق هذا الهدف (٢) .

وسنجد أيضا فى هذا البحث أن ليني ستروس رغم حرصه على أن يذهب أنثروبولوجيا عليية هى الأنثروبولوجيا البنائية إلا أن هذه الأخيرة قد تمحضت عما يمكن أن نسميه « فلسفة أنثروبولوجية » .

معنى البنائية :

يرى البعض أن لفظ البنائية « يعنى الآن ، فى الإستعمال الشائع ، فلسفة جديدة فى الحياة مثل كلمة «ماركسية» وكلمة «وجودية» (٣).

أما دائرة معارف لاروس (٤) فقد أوردت أن البنائية ليست مذهبا كما أنها

(1) Ibid., p. 18.

(٢) الدكتور زكريا ابراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، (مكتبة مصر - الطبعة الأولى سنة ١٩٦٨) .

(3) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», Seghers, Paris, 1970, P. 30.

(4) Voir : «Structuralisme» in Grand Larousse Encyclopédique «Supplément» de A a Z, 1968.

ليست منهجاً وإنما هي إتجاه عام للبحث في العديد من العلوم الإنسانية يهدف إلى تفسير الظاهرة الإنسانية بردها إلى كل متظم Ensemble Organise وينفق كلير أمبار Andre Clerambard مع ما أوردته دائرة معارف لاروس ، ويرى أن البنائية ليست نظرية فلسفية بمعنى الكلمة وإنما هي تيار فكري معاصر موجود لدى فلاسفة مثل فوكوه Michel Foucault صاحب الكلمات والأشياء ، ولا كان Lacan صاحب كتابات ، « Ecris » (١).

والبنائية ظهرت أصلاً عند علماء اللغة كتيار علمي مهده له إنتشار المنطق الرمزي ونظرية المجاميع الرياضية . والبناء عند علماء اللغة هو « ترتيب العناصر» المعدة لتشغيل الشكل ،

ولتوضيح معنى البناء أورد كلير أمبار المثال الآتي :

« إن تحليل بناء السيارة لا يعني تكسيها أو تفتيتها إلى قطع صغيرة ، وإنما ' يعني تمييز عناصر المحرك بعضها عن البعض ، وكذلك فعل نفس الشيء مع بقية أجزاء جسم السيارة لنعرف إستخدام كل عنصر . وذلك لأن السيارة معدة كوسيلة للانتقال أى الاتصال . وهذه الوظيفة هي التي تسيطر على ترابط جميع العناصر المكونة للشكل أى البناء » .

وينبغي أن نذكر بأن اللغة هي أيضاً وسيلة اتصال . وهذه الغائية أو الوظيفة هي التي تقود البناء اللغوي » .

« Cette finalité, cette «fonction» commande sa structure» .

(١) ميشيل فوكوه . هو فيلسوف وجامع فرنسي (١٩٢٦ -) . وقد خصصنا له بحثاً مستفيضاً بعنوان «البنيوية بين العلم والفلسفة عند ميشيل فوكوه » ، نشرته دار المعارف . أما جاك لا كان فهو طبيب ومعالج نفسي فرنسي (١٩٠١ -) ، ربما يتسنى لنا الكتابة عنه مستقبلاً .

فعلم اللغة يهدف إذن إلى الكشف عن العناصر الأساسية أى التى تسمح للبناء بأن يمارس وظيفته ، (١).

والبنائية تظهر أيضا كتيار علمى عند ليفى ستروس صاحب الأنثروبولوجيا البنائية. وهو يعتبر سبيل الاتجاه البنائى فى فرنسا الآن . وسنخصص الفصل الثالث والرابع من هذا الكتاب لمناقشة أهم خصائص الاتجاه البنائى عنده .

غير أننا قبل أن نعرض لمفهوم المنهج البنائى (أو البنيوى) فى تحليل الظواهر ينبغي أن نتعرف أولا على الصعوبات التى واجهت الباحثين قبل ليفى ستروس بسبب قصور المنهج العلمى لديهم ، وموقف ليفى ستروس نفسه من هذه الصعوبات ، ثم التكوين العلمى الخاص الذى ألهم ليفى ستروس بهذه الوثيقة الجريئة ، وهى الموضوعات التى سنتعرض لها فى الفصل القادم .

(1) André Clerambard, *Structuralisme in «Dictionnaire des grandes philosophies»*, Privat, Toulouse, 1973, P. 365.

الفصل الثاني

« المشكلة الإثنولوجية وجرأة الحل عند ليفي ستروس »

ويشمل :

- (١) الاتجاه التاريخي المقارن .
- (٢) الاتجاه الوظيفي .
- (٣) ليفي ستروس وعلومه الأثرية الثلاثة (الجيولوجيا والماركسية والتحليل النفسي) .
- (٤) علم اللغة .

المشكلة الاثنولوجية وجراحة الحل عند ليفي ستروس

إن الدراسة في الحقل الاجتماعي تتطلب ملاحظة مستمرة ودقيقة للتؤسسات الاجتماعية ونظم الأخلاق والمعتقدات والقنن التقنية لمجتمع معين . وهذا هو دور الاثنوجرافيا باعتبارها علم وصفي . أما الاثنولوجيا فانها تمثل خطوة نحو التركيب Synthese . ولكن كيف يكون هذا التركيب ؟ إن مشكلة الإثنولوجيا تنحصر في هذه النقطة . وإذا كانت الظاهرة الاجتماعية الملاحظة ، أيا كانت ، يستطيع الإثنوجرافي أن يعطى لها وصفا مفصلا ، وأن يحال علاقتها بالأخلاق والمعتقدات والنظام الاجتماعي للشعب المدروس ، فإن الاثنولوجي ، ابتداء من هذه المعطيات يلاحظ أن هذه الظاهرة الاجتماعية تحكمها قوانين عديدة .

وإذا كان البحث العلمي يهدف إلى رد هذه الكثرة العددية إلى الوحدة فسا العمل إذن ؟

لقد ظهر اتجاهان للحل خارج فرنسا هما : الاتجاه التاريخي المقارن ، والاتجاه الوظيفي .

الاتجاه التاريخي المقارن :

ساد هذا الاتجاه في النصف الثاني من القرن التاسع عشر عند أمثال تايلور Tylor (١٨٢٢ - ١٩١٧) الانجليزي وفرانز بوس Franz Boas الأمريكي (١٨٥٨ - ١٩٤٢) . ويقرر هذا الاتجاه أن الحضارة الغربية هي التعبير الأكثر تقدما لتطور الجماعات الانسانية ، أما الجماعات البدائية فهي تمثل مراحل سابقة

للتطور (١) . ولذا فهو يبحث عن العنصر البدائي ثم يكون قانون تتبعي للتطور
Une Loi génétique d' évolution ، أى أنه يصنف مراحل التطور
لكي يفهم نظام تتابع النظم الاجتماعية .

والمشكلة هنا أن نحدد محك أو معيار التطور الذي يجب أن نتمسك به .
أهى درجة التنشئة الاجتماعية le degré de Socialisation ،

أو حالة الفن التقنى L'état des techniques ، أو كمية الطاقة المتوفرة
فى كل مجتمع ونسبتها إلى عدد أفراد هذا المجتمع . . . الخ . أن البحث عن هذه
المعايير يجعلنا أمام عدد لا محدود من القوائم المتغايرة (٢) فضلا عن أن التاريخ
ينقصه المعطيات . والقول بأن ثقافة ما يمكن أن ترد الى مرحلة من مراحل تطور
ثقافة أخرى هو مجرد افتراض لا يمكن التدليل على صدقه ، كما أنه مزج للتاريخ
بفلسفة للتاريخ لا تصمد أمام النقد ، فضلا عن أنه إغفال لفردية وذاتية الثقافات .

وعن سبب الاتجاه نحو التفسير التاريخي يقول ليفي ستروس (٣) « إن تعدد
الصور الاجتماعية منتشرة فى المكان على نحو ما يراه الاثنولوجى ، يجمعها تظهر
وكأنها نسق غير متصل الحلقات . لذا ، فقد ظن أنه بفضل البعد الزمنى (أى عامل
الزمن) يمكن للتاريخ أن يضمن عدم انفصال هذه الحلقات ، كما أنه يضمن
الانتقال من حلقة لأخرى بطريقة متصلة » . ويلاحظ ليفي ستروس أيضا أن

(1) LEVI - STRAUSS Claude, «Anthropologie Structurale»,
Plon, 1958, P. 6.

(2) Ibid. , P. 6 .

(3) LEVI -STRAUSS Claude, «La pensée Sauvage» Plon,
1962, p. 339.

هذا التفسير يرتكب خطأ منهجيا . إذ أنه ابتداء من تشابه بين بعض عناصر الثقافات المختلفة يستنتج تطابقا بين هذه الثقافات ككل . ولهذا فهو علاوة على اشتماله على خطأ منطقي ، فانه مع ذلك تكذبه الوقائع (١) .

وعلى سبيل المثال فقد أمكن لهذا الاتجاه - بالتجريد - أن يعزل بعض عناصر ثقافية مختلفة يرى فيها علاقات تقارب أو تقاير مطرد تماما كما يفعل عالم الحفريات فيما يختص بتطور الانواع الحية . فتايلور Tylor يعتبر القوس والسمم والفأس أجناسا (كان السهم على هيئة كذا في ثقافة معينة ثم تطور إلى كذا في ثقافة متقدمة الخ .) .

ويرد ليفي ستروس (٢) بأنه إذا صح الاتجاه التاريخي فيما يختص بعلاقة التكاثر البيولوجية لأن الحصان يلد حصانا مثالا ، فإنه على العكس نجد أن الفأس لا يلد فأسا . إذ التشابه بين أداتين أو تقاربهما الشديد يخفي دائما وجود عدم الاتصال بينهما رغم أن عدم الاتصال موجود أصلا لأن الاداة لا يمكن أن يتولد عنها أداة أخرى ، فكلاهما يتولد عن نسق من التمثلات Un système de représentations . هكذا كان استعمال الشوكة للأكل في أوروبا ، وأستعمالها في بولينيزيا لنفس الغرض وفي وجهات خاصة بطقوس معينة .

أما المدرسة الانتشارية l'école diffusionniste فانها هي الاخرى تتبع طريقة المقارنة والتاريخ . وإذا أخذنا مثال الفن الذي يستدعه لسان Caduevo في البرازيل بالرسم على أجسادهم ، فاننا نجد تشابها كبيرا بين هذا الفن وغيره

(1) LEVI-STRAUSS Claude, «Race et Histoire», Unesco, Paris, 1952, P, 252.

(2) LEVI-STRAUSS, «Anthropologie Structurale», P. 7.

في مجتمعات أخرى في الصين القديمة والـ Maori في زيلانده الجديدة ، وبدائي ما قبل التاريخ في بعض مناطق سيبيريا . كيف يمكن تفسير هذا التناوب بين ثقافات تتباعد في الزمان والمكان ؟ إن أسهل التفسيرات هو افتراض أنتشار هذا الفن عن طريق الاتصال واستعارة عناصر الثقافة ، ثم محاولة إثبات حدوث هذا الاتصال عن طريق التاريخ . غير أن التاريخ يظل اقتراضيا وإيديولوجيا (١) وإذا سئل فإنه يجيب بالنفي (٢)

ويستطرد ليفي ستروس :

و إن ما يحمل هذه الدراسات مخيبة للآمال ، أنها لا تشير إلى دور العمليات الشعورية واللاشعورية ، والتي تترجم إلى تجارب واقعية فردية أو جماعية وتؤدي إلى اكتساب نظم اجتماعية معينة إما عن طريق الاختراع أو بوحى من نظم سابقة أو عن طريق إستعارتها من الخارج . إن هذا البحث يبدو لنسا من أهم أهداف الإثنوجرافى والمؤرخ ، (٣) .

وقد حاول فرانز بوس أن يضع شروطاً ضرورية لمشروعية الأبحاث التاريخية ، منها أن تكون فاصرة على متعلقة صغيرة ذات حدود معروفة ، وألا تستند المقارنة إلى خارج المساحة المختارة كموضوع للدارسة (٤) . ولكن حيث أنه يقرر أن التاريخ يجب أن يفسر كيف تطورت الأشياء إلى ما هي عليه « فإن الباحث سيواجه بعدم إمكانية إعادة تركيب الأحداث التاريخية للمجتمعات

(1) Ibid. , P. 8.

(2) Ibid. , P. 273.

(3) Ibid. , P. 9.

(4) Ibid. , P. 10.

التي يدرسها ، (١). وعندئذ « سترد الإثنولوجيا إلى مجرد تاريخ غير جدير بإسمه ، وذلك بسبب غياب الوثائق المكتوبة أو العينية » (٢).

وأمام فشل الاتجاه التاريخي كان لابد من اللجوء إلى طرق أخرى للتفسير . وظهر الاتجاه الوظيفي . وهو اتجاه وصفي لا ينظر إلى مجتمع بدائي معين على أنه يمثل مرحلة على طريق التطور وإنما ككل متكامل يشمل مجموعة وظائف ديفية واقتصادية وأمرية تجتمع كلها في تنظيم هو بمثابة نسق المجتمع ذاته . وارتبط الاتجاه الوظيفي بأسماء مالمينوسكي (١٨٨٤ - ١٩٤٢) ورادكليف براون (١٨٨١ - ١٩٥٥) ، وكانا يرفضان اللجوء للتاريخ ، وكرسا جهودهما للتحليل الآتي l'analyse synchronique لعناصر الثقافة المختلفة في مجتمع معين وفي الزمن الحاضر (عادات ، معتقدات ، مؤسسات ، تكنولوجيا) وذلك للبحث عن وظائفها في الحياة الاجتماعية للشعب المدروس وهنا يتمتع التركيب الإثنولوجي (٣) .

La synthese ethnologique devient impossible

فمن مجتمع لآخر ، تنتقل من نسق ثقافي لآخر ، ومن نمط للقرابة تنتقل إلى نمط آخر مختلف دون أن تتمكن من اكتشاف مبدأ مفسر يسمح لنا بفهم هذا الاختلاف أو التشابه . ورادكليف براون تتمركز أبحاثه حول فكرة أن الوظائف الاجتماعية تنتج عن حاجات بيولوجية فردية وجماعية ويطلق عليها

(1) Ibid., P. 12.

(2) Ibid.. P. 15.

(3) MILLET Louis, Le Structuralisme « Psychothèque », (Editions Universitaires 1970). P. 53.

بعد ذلك في المجتمع لفظ مؤسسات institutions (١). المجتمعات إذن هي كائنات بيولوجية أولا وقبل كل شيء، أو على الأقل فإن تشابها حقيقيا وذا دلالة يوجد بين البناء العضوي والبناء الاجتماعي (٢). وعلى الباحث أن يدرس عناصر البناء الاجتماعي بقصد الكشف عن تفاعلاتها الداخلية التي تكون فسقا، ثم يستنتج القوانين الوظيفية لمجتمع أو مجتمعات معينة يلتفتل منها بعد ذلك إلى تعميمات عن طبيعة المجتمعات الإنسانية مع ملاحظة أن هذه التعميمات قد استقرت ابتداء من حالات فردية، وهي تستند في غياب معطيات المقارنة على افتراض طبيعة إنسانية واحدة وعامة.

يرى ليفي ستروس أن قصور هذا الاتجاه يرجع إلى عدم الاتصال la discontinuité. فالتاريخ مستبعد، وأيضا المقارنة، والباحث هنا لا يرتقي دوره عن دور الإثنوجراف (٣). وحيث أن الاتجاه الوظيفي يرى تماثلا بين البناء الاجتماعي والبناء العضوي، لذا فهو مفهوم طبيعي naturaliste يرد « القرابة » إلى نوع من المورفولوجيا (علم دراسة شكل الكائنات) والفسبيولوجيا الوصفية، بدلا من الارتقاء بها إلى نظرية الاتصال

La théorie de la communication.

وقد أصر رادكليف براون ومالينوسكي على أن الروابط البيولوجية هي مصدر وأنموذج لكل نظم الروابط العائلية (٤) وحيث أن الوظيفيين يخلطون

(1) Grand Larousse Encyclopédique. «Supplément» de A a Z 1968. (Voir Structuralisme), P. 814.

(2) «On social structure», Journal of the Royal Anthropology Institute, 1940, Vol. 70, P. 6.

(3) LEVI-STRAUSS Claude, «Anthropologie Structurale», P. 17.

(4) Ibid. P. 334.

بين البناء الإجتماعى وبين العلاقات الاجتماعية ، لذا فإن أبحاثهم لا تخرج عن
التجريبية Empirisme .

ولما كانوا يقتصرون على المعاش le vécu ويستبعدون اللاشعور ، فانهم
لذلك يظلون على السطح . أما ليفي ستروس فانه سيثبت أن الحقيقة الاجتماعية
أبعد من ذلك .

وبعد هذا النقد الذى أثبت عدم قدرة الاتجاهين الكلاسيكيين في
الشور على حل المشكلة الانثولوجية يحدد بنا أن نشير إلى ما كان عليه الوضع
بالنسبة لهذه المشكلة داخل فرنسا .

كانت المشكلة كما يحددها ميرلوبونتي (١) تتلخص في أن المدرسة الفرنسية بعد
دوركيم وليفي بريل كان ينقصها العبور إلى الآخرين l'accès a l'autre رغم
أن هذا هو نفسه تعريف الأنثروبولوجية . فالأنثروبولوجيا الاجتماعية على يد
دوركيم كانت تهدف إلى دراسة الظواهر الاجتماعية « كاشياء » . وهى في
عماولاتها للتحديد اختلط الجانب الاجتماعى بالجانب النفسى . وهنا يصعب التسليم
بأن يكون الوجدان affectivité مبدءاً للتفسير وهو الجانب الأكثر غموضاً
في الانسان ، أى هو نفسه يستعصى على التفسير (٢) . أما ليفي بريل فقد كان
مفهوم العقلية « قبل منطقية » عنده يعنى وضع الشعوب البدائية في موقف جامد
من الصعب تخطيه .

وعلى ذلك فقد كانت الأنثروبولوجيا تطابق بين أفكارنا وبين الواقع أو

(1) MERLEAU-PONTY , Maurice : Eloge de la philosophie
(Idées, Gallimard, 1965), P. 147.

(2) PIAGET Jean, Structuralisme, «Que sais-je ? » P. 94.

أنها ترى في هذا الواقع حاجزاً لا يمكن اجتيازه . وبدأ الأنثروبولوجي وكأنه يحوم حول الموضوع كملاحظ من الدرجة الأولى رغم أن هذا العلم كان ينقصه التوغل في الموضوع والاتصال به . وكان السؤال الملح الذي يفرض نفسه في هذا الصدد هو : كيف نفهم الآخرين دون أن يقعوا فريسة لمناهمينا ودون أن يكون ذلك على حساب منطقنا نحن (١) ؟

إن مارسيل موس (٢) يعتبر بحق أول من اتصل بالموضوع وتوغل فيه ، فتحولت الظاهرة الاجتماعية عنده من مجرد واقع مادي إلى نسق من الرموز أو شبكة من القيم الرمزية التي ترتد إلى الأعماق السحيقة للإنسان والتي بفضلها كان احترام موس للفرد والمجتمع ولتعدد الثقافات دون حواجز تفصل الواحدة عن الأخرى (٣) . ولذا فقد كان مقالته عن الهدية ، « Essai sur le Don » ، هو بمثابة « القانون الجديد للقرن العشرين » (٤) ، كما كانت أبحاثه هي التمهيد الحقيقي لجسادة ليفي ستروس الذي سوف يفتح طريقاً جديداً للأنثروبولوجيا الحديثة تحت إسم الأنثروبولوجيا البنائية ، مستعيناً في ذلك بعلومه الأثيرية الثلاثة (٥) وسائراً على نهج علم اللغة كأندوج على .

ليفى ستروس والعلوم الأثيرية الثلاثة :

ولد ليفى ستروس سنة ١٩٠٨ في بلجيكا وكان والده رساماً . درس في

(1) MERLEAU-PONTY Maurice, op. cit., P. 147.

(٢) عالم اجتماع وأنثروبولوجيا ، فرنسى (١٨٧٢ - ١٩٥٠)

(3) MERLEAU-PONTY Maurice, op. cit., P. 147-148.

(4) Novum Organum - «Introduction de l'oeuvre de Mauss», op. cit., P. XXXVII.

(٥) الماركسية والجيولوجيا والتحليل النفسى .

كلية الحقوق بجامعة باريس وحصل على ليسانس في الفلسفة . اشتغل بالتدريس من سنة ١٩٣٢ إلى سنة ١٩٣٤ ؛ وفي سنة ١٩٣٤ عين أستاذا لعلم الاجتماع بجامعة ساو بولو بالبرازيل ومكث بها حتى سنة ١٩٣٧ . وقام بدراسة ميدانية في داخل البرازيل لم تتعد ثلاثة أشهر (١) . وظهرت بأكورة كتاباته عام ١٩٣٦ بمقال من خمس وأربعين صفحة عن التنظيم الاجتماعي لهنود بورورو Bororo . ومن سنة ١٩٣٨ إلى سنة ١٩٣٩ تنازل عن منصبه في جامعة ساو بولو وحصل على منحه من الحكومة الفرنسية لمواصلة دراساته الميدانية داخل البرازيل . في سنة ١٩٣٩ وسنة ١٩٤٠ يؤدي الخدمة العسكرية في فرنسا . في سنة ١٩٤١ يحتل منصباً في مدرسة البحوث الاجتماعية بنيويورك . ومن سنة ١٩٤٦ إلى سنة ١٩٤٨ عين مستشاراً ثقافياً لفرنسا في الولايات المتحدة الأمريكية . في سنة ١٩٤٨ عين مديراً لمعمل الأنثروبولوجيا الاجتماعية بجامعة باريس . ومنذ سنة ١٩٥٩ يحتل ليني ستروس كرسي الأنثروبولوجيا الاجتماعية بكلية فرنسا Collège de France . وفي سنة ١٩٦٨ حصل ليني ستروس على الميدالية الذهبية من المركز القومى للبحث العلمى وهى أعلى ميدالية علمية في فرنسا . ولا ينبغي أن ننسى أن ليني ستروس كان موسيقياً موهوباً .

وقد كان يحلو لليني ستروس أن يتحدث في كتاباته عن « العلوم الاثريّة الثلاثة » ، والاشارة هنا كانت إلى الجيولوجيا ونظرية التحليل النفسى والماركسية . وقد كان لهذه العلوم الفضل في الإيحاء لليني ستروس بمبادئ هامسة في المنهج ، اعترف بها في كتاب « الآفاق الحزينة » « Tristes Tropiques » .

(1) LEACH Edmund, «Levi-Strauss», (Les Maitres Modernes, SEGHERS, Paris, 1970), P. 15.

الجيولوجيا :

ليس غريبا أن وضعت الجيولوجيا وهي من علوم الطبيعة إلى جانب التحليل النفسى والماركسية وهي علوم إنسانية . فإلى جانب تأثره بالجيولوجيا لأن فضوله قد دفعه إليها منذ الصغر (١) ، نجد أنها بما تفرض من ضرورة البحث فى أغوار الماضى السحيق للحفريات والصخور مع عدم الافتصار على مجرد الملاحظة السطحية، قد أوحى لصاحب الأنثروبولوجيا البنائية بمبدأين أساسيين فى المنهج :

(١) أن الملاحظة يجب أن ترتبط بتحليل عميق لحالة واحدة معطاة ومعدة .
بمكس المنهج المقارن الذى يقوم على مضاعفة الملاحظة لكي تنسج القاعدة الاستقرائية التى ينطلق منها الإثنولوجى إلى القانون العام .

يقول ليفى ستروس (٢) أنه فى عام ١٩٣٥ قام بمجموع أربعمائة من الأشكال التى يرسمها نساء الـ Caduevo (وهم من هنود البرازيل) على أجسادهن ووجوههن ، ولاحظ بعجب شديد أنه لا يوجد منها شكلان متشابهان ، كما لاحظ أنه ليس من السهل أن نحلل « الديكور » بسبب عدم انسجامه الظاهر . غير أن عدم الانسجام هذا يخفى وراءه انسجاما واقعيا على الرغم من تعقده . ويضيف ليفى ستروس (٣) أن قراءة هذه الأشكال والرسوم يمكن أن تفصح عن معنى لو أننا اكتشفنا المحور الذى يدور حوله هذا الانسجام الواقعى ، وعندئذ فإن نفس النموذج المفسر يطبق على الحالات المتعددة .

(1) LEVI-STRAUSS Claude, «Tristes Tropiques», Plon, 1955, P. 42.

(2) LEVI-STRAUSS Claude, «Anthropologie Structurale», P. 277.

(3) Ibid., p. 277.

(٢) من خصائص الجيولوجيا التي بهرت بها ليفي ستروس وأثرت بعمق في تصوره للتاريخ هو أن البحث الجيولوجي في أغوار الماضي السحيق للصخور والحفريات والذي يمتد إلى أزمنة وعصور جيولوجية سحيقة تتضمن أمامه فكرة الزمن على مستوى حياة الإنسان .

يقول ليفي ستروس : « إن التعدد الحى للحظة يقرب ويخلد العصور ،

La diversité vivante de l'instant juxtapose et perpétue les
ages.

فالتأمل للصخور يرجع تكوينها لحقبة زمنية معينة وإلى جوارها بعض الحفريات التي تشير إلى فترات زمنية أخرى وأيضا بعض النباتات المختلفة التي اختار كل منها نوع الصخرة التي ينمو عليها ، إن التأمل لكل هذا في نفس الوقت يعيش في آن واحد كل العصور ، أو أن الآنية في هذه الحالة تشمل وتحتوى تمايز الحقب التاريخية La synchronie enveloppe la diachronie أو قل يختلط الزمان بالمكان « L'espace et le temps se confondent » (١) .

ويغيب ليفي ستروس لهذا الجانب الاستاتيكي للجيولوجيا حيث الأحداث وقد ثبتها المكان الذي يستوعبها في داخله ، يصنفها ، ويضع لها الترتيب الذي يمكن من

قراءتها آتيا . « L'espace range les événements en un ordre
lisible synchroniquement »

وبهذا الصدد يصرح ليفي ستروس :

« أشعر بأن مخمور بمقولة كثيفة ، حيث تتعاقب وتتصافح الأزمنة
والأمكنة » (٢) . وقد انعكس هذا في مجال البحث الانثولوجي ، فقد عرف عن

(1) LEVI-STRAUSS Claude, «Tristes Tropiques», Plon, 1955, p. 43.

(2) Ibid., p. 43.

لينى ستروس أن « إحساسه بالزمن هو إحساس جيولوجى » *Le sentiment du temps chez Lévi-Strauss est géologique* »

« فالزمن سلسلة حلقاتها البشر ، تعبر القرون ، وهى بهذا لا تمثل سوى إنسان واحد لا يتقدم أبدا ، (١) . وكان الهدف من هذا التصور هو دحض آراء أصحاب المذاهب التاريخية والتطورية ، فكما أن الطيعة لا تحتوى على صنخور أقل مرتبة من أخرى لأنها متغلعة فى القدم ، كذلك لا يمكن تصور عقلية « سابقة على المنطق » أو « قبل تاريخية » ، فى مرتبة أدنى . « فتفكير الفطرة » ، يقدم نسقا يحقق الانسجام بين الآلية وبين تنابع الزمن ، كما أن لبنى ستروس يذكر دائما بأن « بناءات التفكير البدائى تظل حاضرة فى أفكارنا الحديثة بنفس الدرجة التى توجد بها فى أفكار أولئك الذين ينتمون إلى مجتمعات بدون تاريخ » ، (٢) .

وفى البحث عن معقولة أكيدة ، بعيدة عن عرض الزمن ، ومنه عن أى تدخل للذاتية ، اكتشف لينى ستروس ضالته فى علمه الأثيرى الثانى : نظرية التحليل النفسى .

نظرية التحليل النفسى :

إن أهم ما تعلمه لينى ستروس من نظرية التحليل النفسى هو إدخال اللا شعور الذى هو بمثابة حجر الزاوية فى أبحاثه . والحقيقة أن اللا شعور فى تحوله إلى الأنثروبولوجيا يفقد لونه الفرويدى (إذ لا علاقة له بدرافع غريزية) ، ويصبح

(1) DOMENACH Jean-Marie, «Le requiem structuraliste», in Esprit, Mars 1973, P. 693.

(2) LEACH Edmund, «Levi-Strauss», P. 22.

كنهياً كما يلاحظ ريكور Paul Ricoeur (١) . كما تعلم ليفي ستروس كذلك من نظريات التحليل النفسى أن التقابل بين المعقول واللامعقول Rationnel et irrationnel بين العقل والوجدانى Intellectuel et affectif بين المنطقى والسابق على المنطق Logique et prélogique ، نقول أنه تعلم أن التقابل بين هذه الألفاظ وأمثالها لم يعد له نفس المعنى . وقد كشفت له أبحاث فرويد عن أن تلك المتضادات oppositions ليست فى الحقيقة كذلك . فالعمليات التى يظن أنها الأكثر بعداً عن العقل ، والسلوك الذى يظهر وكأنه نشأ عن الهوى ، والظواهر « اللامنتطقية » ، هى نفسها الأكثر مغزى . وهكذا يكتشف ليفي ستروس فى قلب المعقول ذاته au sein du rationnel مقولة أخرى أكثر أهمية وأكثر خصوصية هى مقولة المغزى catégorie du signifiant . يقول عنها أنها « أعلى مراتب المعقول رغم أن أساتذتنا لا يكادون ينطقون منها الاسم » .

كما يكتشف أن التقابل التقليدى بين المعقول واللامعقول rationnel & irrationnel لا معنى له . ذلك لأن العمليات التى تظهر وكأنها أقل معقولة هى فى الحقيقة الأكثر مغزى les plus signifiantes أى أن ليفي ستروس اكتشف ما هو أكثر معقولة داخل اللامعقول ذاته (٢) .

الماركسية :

تعلم ليفي ستروس من تأثيره الثالثة الماركسية ، أن يقرأ واقع reel ابتداء

(1) RICOEUR Paul, «Structure et herméneutique», in Esprit, Nov. 1963, P. 600.

(2) LEVI-STRAUSS Claude, «Tristes Tropiques», P. 59.

من مستوى مذهبي يرفض الشعور . وقال شعور هو العدو المستر لعالم الإنسان، (١).
أما الواقع المسموح بدراسته هنا فهو واقع تخلص من شوائب المحسوس ،
وتحول إلى موضوع للعلم . لذا فإن تركيب النماذج يصبح هو البحث الأساسي
للانثولوجي .

ويرى ليفي ستروس أن الماركسية قد انتهجت نفس طريق الجيولوجيا ونظرية
التحليل النفسي . « فقد اتفقت الثلاثة على أن الفهم هو عبارة عن رد حقيقة إلى
أخرى ، كما أنها تتفق جميعا على أن الواقع الحقيقي ليس أبدا الأكثر ظهورا ، وأن
الحقيقي يختبئ بطبيعته » . وفي جميع الحالات كانت المشكلة التي تفرض نفسها
واحدة ، هي في العلاقة بين المحسوس والمعقول ، كما كان الهدف واحد هو خلق
نوع من العقلانية الفوقية . Une sorte de super-rationalisme . نتيجة لـ
الحسي يتواءم مع العقلي دون أن يضحى بخصائصه ، (٢) . إن هذا النص له أهمية
خاصة ، لأنه يبدئ بمنهج ليفي ستروس كله . فكل كلمة فيه لها وزنها الخاص ،
ونحن هنا في قلب المنهج البنائي .

علم اللغة La Linguistique

إن من يستعرض السياق الذي انبثقت عنه جرأة ليفي ستروس ، وما قدمته
الجيولوجيا والماركسية والتحليل النفسي للمنهج البنائي وما أوضحت به من مبادئ
منهجية ، عليه أيضا أن يشير إلى فضل علم اللغة في هذا المجال خصوصا وأن ليفي

(1) «L' ennemie secrète des sciences de l'homme» Voir :
Levi-Strauss in :

« Critères scientifiques dans les disciplines sociales et
humaines » in Aletheia no. du 4 Mai 1966, P. 194.

(2) LEVI-STRAUSS, «Tristes Tropiques», P. 62.

ستروس كال تالينذا المدرسة براج في علم اللغة البنائي . وقد تسكر ذكر أسماء جاكوبسون Jakobson وتروبتسكوى Troubetskoy - وهما من أقطاب هذه المدرسة - في مؤلفه « الأنثروبولوجيا البنائية » . كما كان ليفي ستروس زميلا لـ تروبتسكوى Troubetskoy بمدرسة البحوث الاجتماعية بنيويورك قبيل نهاية الحرب العالمية الثانية .

وبوجه عام يمكن القول بأن العلوم الإنسانية ، في صورتها الحالية ، مدينة بفضل تجديد علم اللغة العام Linguistique générale ، ذلك العلم الذي تصدى في مطلع هذا القرن لعلم اللغة التاريخي La Linguistique historique لأن هذا الأخير لم يبحث عن ماهية اللغة كعامل رئيسي في الاتصال Communication ، واكتفى بالبحث عن أصل اللغات وتطورها ومقارنتها ببعضها (١) .

ويرجع أهمية علم اللغة البنائي إلى أن جميع الأبحاث الخاصة بتنظيم الجماعات الإنسانية قد تصدت للغة كحقيقة أساسية . ذلك أنه إذا صح أن كل مجتمع يمارس بداخله علاقات تبادل échange ، فإن تبادل الإشارات اللغوية هو أكثر هذه العلاقات عمومية ، حتى أن ماعداها من علاقات التبادل مثل تبادل المتاع والتبادل الافتصادي وتبادل النساء ، جميعها لابد أن ترجم مباشرة أو بطريق غير مباشر إلى تبادل لغوي . ولذا كان هذا الأخير بمثابة المدخل المفضل لكل دراسة اجتماعية (٢) .

(1) Grand Larousse Encyclopédique, «Supplément» de A a Z, 1968, P. 814

(2) Ibid., P. 814.

وقد حقق علم اللغة تقدما كبيرا بالنسبة لسائر العلوم الاجتماعية لانه الوحيد الذى استطاع أن يكرر لنفسه منحها وضعيا ممكنه من الوصول إلى طبيعة الظواهر الموضوعية للبحث . وهو باستخلاص اللغة La Langue من الكلام La parole استطاع أن يعيد لنفسه موضوعا للدراسة الداخلية étude interne ، وهى دراسة لا تهتم إلا بعلاقات الاشارات اللغوية rapports des Signes فى نسق لا تهتم إلا بتنظيمه الخاص به . ويمكننا أن نصف هذه الدراسة بأنها دراسة حالة أو باطنية للموضوع étude immanente de l'objet . وقد انبهر ليفي ستروس من قول أحد علماء اللغة هو دى سوسير Ferdinand de Saussure : « رغم أن وجود الأشياء يسبق فكرتنا عنها ، إلا أنه يمكن القول بأن تصوراتنا هى التى تخلق الأشياء » (١) وهذا القول الافتراضى لدى سوسير Saussure يصبح قاطعا وملزما لدى ليفي ستروس حيث يقول : « إن تفسير الظواهر يبدأ فقط عندما نتوصل إلى تركيب الموضوع Constituer l'objet » (٢) ونحن نجد تلخيصا لمنهج علم اللغة كما يفهمه Troubetzkoy فى مقال كتبه ليفي ستروس سنة ١٩٤٥ بعنوان « التحليل البنائى فى علم اللغة والانشروبولوجيا » ظهر فى مجلة world و نشر بعد ذلك فى كتاب « الانشروبولوجيا البنائية » تحت عنوان « اللغة والقراءة » ونحن نرى أنه من الضرورى أن نتعرض لهذا التلخيص لمنهج علم اللغة ، لا لأنه يشير فقط إلى منهج مطابق لمنهج الانشروبولوجيا البنائية بل لأن فيه تبريرا لاستخدام اصطلاحات علم اللغة فى الانشروبولوجيا البنائية كما سيأتى بيانه فى الفصل القادم .

(1) F. de Saussure : Cours de linguistique general, p. 23 (Voir Millet, Structuralisme, P. 53).

(2) LEVI-STRAUSS, « La Pensée Sauvage », Plo 1, 1962, P. 331.

يرى Troubeskoy أن منهج علم اللغة يقوم على الأسس الآتية :

(١) موضوع علم اللغة هو الانتقال من دراسة الظواهر اللغوية النعورية إلى (بنائها التحقّي) الاشعوري. وينص منهج علم اللغة على أن الإشارة اللغوية le signe linguistique ليست وسيطا محايدا بين الشيء والتعبير عنه ، بل إنها تنشئ علاقة بين مدلول Signifié (هو ما يريد المتحدث أو الرسالة المراد تبليغها) وبين دال Signifiant (هو الوسيلة الصوتية الشفهية أو المحررة كتابة والتي يجب أن يمتلكها نفس هذا المتحدث لكي يكون مفهوما لمستمعية) . وبعبارة أخرى فإن موضوع علم اللغة هو نسق الرموز système de Signes الذي ينشأ عن شتمية الاتصال بين فئتي الدال والمدلول على اعتبار أن فئة الدال تكون صوتية sonore أما فئة المدلول فهي تكون تصوورية conceptuel (١) .

(٢) يرفض منهج علم اللغة اعتبار الألفاظ termes كوحداث مستقلة entités indépendantes ، ويجعل التحليل قاصرا على العلاقات بين هذه الألفاظ . فتمريف اللفظ في علم اللغة لا يكون بنسبته إلى مدلول ، وإنما يكون بعلاقته بألفاظ أخرى من نفس اللغة . (وسنرى في الفصل القادم أن الانثروبولوجيا البنائية كذلك لانفسر الظاهرة لإبعلاقتها بالكل الذي يحتويها) . والتفسير هنا يكون تفسيرا فارقا . La signification est différentielle . أى بتميز اللفظ أو الظاهرة بعلاقته بألفاظ أخرى أو ظواهر أخرى داخل النسق (٢) .

(1) LACROIX Jean : «Panorama de la Philosophie Française contemporaine», (P.U.F. 1966), P: 216.

(2) Ibid., P. 216.

(٣) اللغة هي نسق لا بد أن تمر من خلاله كل الرسائل التي يريد المتحدث أن يوصلها إلى الآخرين ، وبالتالي فإن كل الرسائل التي تمر من خلاله ينبغي أن تتبع قوانين هذا النسق .

(٤) لـ هدف علم اللغة هو البحث عن هذه القوانين العامة وتعريفها حتى يصل إلى الخصائص العامة للغة بطريقة استنباطية .

وكان ليفي ستروس يعتقد أن « الأنثروبولوجيا بتأذرها مع علم اللغة يمكنها أن تشترك معه في علم واسع للاتصال Communication ، (١) ومعنى هذا أنها لا يشتركان فقط في نفس المنهج بل ونفس الموضوع أيضا » فإذا كان منع الاتصال بالمحارم والزواج الخارجي يتميزان بأن لهما وظيفة واحدة هي خلق رابطة اتصال بين البشر والارتقاء به إلى تنظيم اجتماعي بدلا من مجرد تنظيم بيولوجي. في حالة عدم وجود رابطة الاتصال هذه ، فينبغي الاعتراف بأن علماء اللغة والاجتماعيين لا يعاقبون فقط نفس المنهج بل لهم يدرسون نفس الموضوع ... لأن الزواج الخارجي واللغة لهما نفس الوظيفة الأساسية وهي الاتصال بالآخرين والتكامل الاجتماعي ، (٢) .

غير أننا « عندما ننتقل من الزواج إلى اللغة فإننا ننتقل من اتصال بطيء إلى اتصال سريع . والاختلاف هنا سهل التفسير : ففي الزواج نجد أن موضوع

(1) LEVI-STRAUSS : « Introduction de l'oeuvre de Mauss », P. LI.

(2) LEVI-STRAUSS : « Les Structures élémentaires de la parenté » (P.U.F., 1949), p. 565.

الاتصال وأداته هما من نفس الطبيعة (النساء والرجال) ، أما في اللغة فالفرق ظاهر بين الشخص المتحدث وبين الكلمات ، (٢) .

وقد يفهم مما تقدم أن قواعد الزواج وأنساق القرابة تعد لغة ، على اعتبار أنها مجموعة من العمليات تهدف إلى ضمان نوع من الاتصال بين الأفراد وبين الجماعات (٣) . غير أن ليفي ستروس لا يرد الحياة الاجتماعية إلى اللغة ، وإنما يردّها إلى شروط التفكير الرمزي . أما « أساس التفكير الرمزي فهو البناء اللاشعوري للنفس الانسانية » (٤) ، ويلاحظ أن « ظهور التفكير الرمزي هو الذي يجعل الحياة الاجتماعية ممكنة وضرورية » (٥) .

مما تقدم لنا هذا الفصل يتضح لنا أن ليفي ستروس بعد أن أثبت قصور المناهج التقليدية في معالجة المسائل الانثروبولوجية ، فإن جرأته تتلخص في تطبيق منهج علم اللغة على دراسة الموضوعات الانثروبولوجية وسنبين في الفصل القادم كيف استفاد ليفي ستروس من المنهج مع الاحتفاظ بأصالته التي جعلت البعض يرى فيه الحقبة الأولى في الانثروبولوجيا خارج العالم الناطق بالانجليزية .

(١) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie structurale», p. 327.

(٢) Ibid., P. 69.

(٣) LEVI-STRAUSS : «Introduction à l'œuvre de Mauss», P. XXVII.

(٤) Ibid., P. XXVII.

الفصل الثالث

الانثروبولوجيا البنائية عند ليفي ستروس وخصائصها

ويشمل :

- (١) تعريف البنائية .
- (٢) فكرة البناء .
- (٣) فكرة الأنموذج .
- (٤) الطبيعة والثقافة .
- (٥) نظم القرابة .
- (٦) ظاهرة الطوطم (الطوطمية)
- (٧) تفكير الفطرة .
- (٨) منطق الأسطورة .
- (٩) اللاشعور .
- (١٠) طريقة تحليل الاسطورة .

الأنثروبولوجيا البنائية

عند ليفي ستروس وخصائصها

تمهيد :

تتجه الأنظار كلها إلى ليفي ستروس باعتباره أنه سيد الاتجاه البنائي في فرنسا الآن (١). ورغم ظهور البنائية على يد علماء اللغة كما سبق أن قدمنا ، أى رغم سبق الذى حققه علماء اللغة في الاتجاه للنهج البنائي ، إلا أن كتاب « الآفاق الحزينة ، الذى ظهر سنة ١٩٥٥ مئبر — في نظر الباحثين — بداية لظهور البنائية على مسرح الفكر .

وفي الحقيقة ، لقد ظهرت جسارة الأنثروبولوجيا البنائية في الاجابة عن هذا السؤال : لماذا كانت الحياة الاجتماعية على الصورة التى هى عليها ؟ ولقد أجابت الأنثروبولوجيا البنائية : « إن هذه الصورة هى نتيجة ضرورية للتركيب اللاشعورى للإنسان ، كما أنها تعبير عن هذا التركيب اللاشعورى ، (٢) .

ولاشك أن الاجابة التى تستند إلى التركيب اللاشعورى للإنسان تفترض تفسيراً للظواهر لا يعتمد على الجانب المرن منها وإنما يعتمد على تركيب الموضوع المدروس . ولذا يمكننا أن نصف هذه الدراسة بأنها دراسة حالة للموضوع وفيها يفترض العالم استقلال الموضوع بالنسبة لملاساته التاريخية والجغرافية

(1) LACROIX Jean : «Panorama de la philosophie Française contemporaine», P. 216.

(2) GOLFIN Jean, Les 50 mots-clés de la sociologie, (Privat. Toulouse, 1972), p. 139.

أو الوجودية *existentiel* . وهنسا يتبين لنا المصدر الذي أخذت عنه
حاجة ليفي ستروس تجاه التفسيرات التاريخية ، كما يتبين لنا لماذا كان الإثنولوجي
الذي يتبع وجهة النظر هذه يشعر بأنه أكثر حرية في دراسته للمجتمعات البدائية
لأنه لا يتقيد بالرمز .

إن القول بأن المعرفة يجب أن تنصب أساسا على الدراسة الحالة للموضوع ،
هذا القول يفترض أيضا أن هذه الدراسة كافية ، وأن الموضوع يحتوى على
معقولة ذاتية ومستقلة .

l'objet possède une intelligibilité intrinsèque et autonome.
لأن الموضوع في هذه الحالة يتضمن في ذاته تفسير طبيعته وأسلوب قيامه
بوظيفته *son fonctionnement* وهو في هذه الحالة أيضا إنما يعرض
كنسق *systeme* أى ككل ، حيث تكون الأجزاء مترابطة فيما بينها ، وتكون
الالفاظ معرفة بعلاقاتها بحيث أن تغيير أى عنصر من العناصر يستتبع تغييرا
في العناصر الأخرى . وفي هذه الحالة فإن تحليل هذا النسق بمطينا تفسيرنا
لأسلوب قيامه بوظيفته *l'explication de son fonctionnement*
عندما نكتشف النموذج الذى يتبعه هذا النسق ، وعندما يدخل هذا النموذج
ضمن مجموعة أكثر اتساعا ، تكون معرفة بالقانون الذى يسمح بالانتقال من
النموذج إلى آخر ، عندئذ نصل إلى بناء هذا الموضوع

On atteint la structure de cet objet.

غير أن إعطاء الأولوية للدراسة الحالة لابد أن يتضمن حتما النتائج الآتية :

(١) أنه يستبعد أى تدخل للشعور (أى الذاتية) . ذلك لأن الواقع الموضوعى
لا يعرف سوى نظامه الخاص به . وهذا النظام لىكى يعطى تفسيراً لذاته يجب أن

يكون مفهوما ليس فقط كـ *système* ، ولكن أيضا كـ *structure* ، ذلك لأن هذا الأخير فقط هو الذى يظهر القانون الداخلى للفسق .

(٢) هذا البناء *structure* لا يتصل بالواقع الحسى . وإذا كان البحث العلمى يبدأ بملاحظة الواقع ثم يتكوين نماذج وأخيرا يحال بناء هذه النماذج ، فإن لـ *سيتروس* - *يـ* اجم بشدة التأويلات الخاطئة العديدة فى هذا الموضوع والى توحد بين البناء *structure* وبين العلاقات الاجتماعية *relations sociales* ، ذلك لأن هذه الأخيرة هى فى نظره بمثابة المادة الخام . البناء إذن ليس أبداً هو الواقع الحسى ، إنه منه بمثابة عقل صورى يعمل على تصفية الواقع *qui épuise le réel* (١) وفى هذا يقول لـ *سيتروس* فى « النىء والمطبوع » :
لما أن التحليل البنائى ينجح فى تصفية كل الخصائص الملوثة للوضوع ، ولما أن نفقد الحق فى تطبيقه على أى من هذه الخصائص ، (٢) .

(٣) سبب أن الظاهرة تفسر ببنائها ، إذن طبيعة القوانين التى تحددها لا بد وأن تكون لاشعورية . ذلك لأن صرح المذهب البنائى قد ينهار تماماً إذا تدخل الشعور . فالشعور ربما يدخل فى التفسير مبدءاً متسامياً
Un principe transcendant يهدم النظام الحسالى الصارم لترتيب الظواهر *la rigoureuse immanence de l'ordre des phénomènes* .
بناء الظاهرة إذن هو التفسير المطلوب لهذه الظاهرة لأنه هو فقط الذى يجيب عن لماذا وكيف . لماذا ، عندما يكشف عن الوظيفة الاجتماعية للنظام وكيف عندما يظهر قوانينه .

(1) MILLET Louis : « Le structuralisme », p 56.

(2) LEVI-STRAUSS : « Le cru et le cuit », Plon, Paris, 1964, p. 155.

وهنا نجد أن جرأة ليفي ستروس تخرجنا من التورط المنهجي الذي قادتنا إليه التفسيرات السابقة . وبذلك يتغلب التحليل البنائي على التفسيرات التاريخية الظنية وأيضا على المعلومات السطحية التي أوردها المذهب الوظيفي fonctionnalisme . والفضل في ذلك لى ما يتيح المذهب البنائي من فهم لقواعد السلوك الاجتماعى بعد أن يكشف عن المنطق الذى تسيّر به هذه القواعد .

وفى فصل بعنوان « البناء والدراسات الاجتماعية » (١) يمين جان بياجيه بين بنائية ليفي ستروس الأصيلة لأنها منهجية structuralisme authentique parce que méthodique وبين ما يسميه البنائية الشكلية أو العامة structuralisme global ويقول إذا كان البناء هو نسق من التفسيرات ويحتوى على قوانينه الخاصة به كشكل ، وأيضا له قوانين تضمن تنظيمه الداخلى ، autoreglage ، إذا كان هذا هو البناء ، فإن كل الأبحاث الخاصة بالمتجتم معها تعددت صورها تؤدي إلى بنائيات des structuralismes خصوصا وأن الوحدات الاجتماعية les ensembles sociaux تتصف بالديناميكية وبالتالي مليئة بتغيرات وأن التنظيم الداخلى لهذه الوحدات autoreglage متضمن فى القواعد والضغوط الاجتماعية . وهذا النوع من البنائية هو ما يسميه بياجيه بنائية كلية ، وهى تنظر إلى نسق العلاقات والتفاعلات الاجتماعية الظاهرة (المرئية) باعتبارها كافية بنفسها ، بينما نجد البنائية المنهجية عند ليفي ستروس تبحث عن تفسير هذا النسق فى بناء مستتر une structure sous-jacente يسمح بتفسير استنباطى ، وذلك يكون بتكوين نماذج منطقية رياضية logico-mathématique . وفى هذه الحالة فإن البناء لا يدخل فى نطاق الظواهر الملاحظة أى المدركة

(1) PIAGE TJean : «Le Structuralisme», p. 82.

les «faits» constatables بل يظل «لا شعوريا ، لدى أفراد الجماعة المدروسة» (وليفي ستروس يصر على هذا التفسير) . البناء الاجتماعي في هذه الحالة ينبغي أن يركب استنباطيا كما هو الحال بالنسبة للعلمية في الفيزياء ، وهو لا يمكن أن يلاحظ كظاهرة في المجتمع . ويجدر الإشارة إلى أن هذه النقطة الأخيرة لا يوافق عليها الانحلوسكسون إذ هم لا يتحدثون عن بناءات إلا بخصوص علاقات وتفاعلات يمكن ملاحظتها .

ومن كل ما تقدم يتضح لنا أن البناء عند ليفي ستروس يقلل من قيمة الأصل Elle dévalorise la genèse كما يقلل أيضا من أهمية التاريخ والوظيفة ونشاط الموضوع l'activité du sujet ، وكل هذا من شأنه أن يدخلنا في صراع مع اتجاهات الفكر الجدلي مستخلص له فصلا منفردا في هذا البحث .

إن المنهج التركيبي عند ليفي ستروس والذي يعتبر تجسيدا للإعتقاد القائل بثبات الطبيعة البشرية هو منهج استنباطي بدرجة لم يسبق لها مثيل في علم إنساني محض . وقد توصل ليفي ستروس إلى وجود نشاط عقلي لا يمكن لخصاصه أن تكون انعكاسا للتنظيم الفعلي القائم في المجتمع (١) . وهو هنا يرفض للجانب الاجتماعي أي أسبقية على الجانب العقلي (٢) . وهذا هو أول المبادئ الأساسية لهذه البنائية التي تبحث وراء العلاقات المحسوسة عن بناء مستتر . وقد كان الدافع إلى وجهة النظر هذه - كما يقول ليفي ستروس (٣) - هو جهلنا المستمر بأصول المعتقدات والعادات ومن ناحية أخرى فإن العادات تظهر كمعايير خارجية قبل

(1) LEVI-STRAUSS : «Le Totémisme aujourd, hui, (P.U.F.,1962), P, 138.

(2) Ibid., P, 139,

(3) Ibid., P, 101,

أن يتولد عنها عواطف داخلية . وهذه المعايير تحتم ظهور العواطف الفردية وأيضاً الظروف التي يجب أن تظهر فيها ، كما أن هذه المعايير تتصل بالبناءات التي تتصف بالثبات Permanence .

وليفي ستروس لا يلغى التاريخ ، ولكن التاريخ إذا أدخل تغيرات فسنكون أمام بناءات تاريخية diachroniques غير أنها لا تؤثر على الجانب العقلي عند الإنسان .

يقول ليفي ستروس في كتاب « تفكير الفطرة » ، (١) : « التاريخ ضروري لفحص تكامل العناصر في أى بناء إنسانى أو غير إنسانى ، غير أن البحث عن المعقولة لا يؤدى إلى التاريخ كنقطة وصول ، بل إن التاريخ هو الذى يستخدم كنقطة بدء فى أى بحث عن المعقولة ، ولـكن بشرط التخلص منه بعد ذلك » .

وجدير بالذكر أيضاً أن ليفي ستروس يتحول عن المذهب الترابطى associationnisme . يقول فى كتاب « الطوطمية اليوم » ، (٢) : « وإن منطق التضاد opposition والتداعى corrélation والتضمن inclusion وعدم التضمن exclusion والتوافق compatibilité وعدم التوافق incompatibilité ، هذا المنطق ، هو الذى يفسر قوايين الترابط وليس العكس » .

وبعد هذا العرض التمهيدى السريع للبياد ، الأساسية التى تقوم عليها الأنثروبولوجيا البنائية نبدأ بشرح المفاهيم الهامة التى اشتملتها الدراسة . وهى مفاهيم تتصل - بمعنى البناء والأنموذج والطبيعة والثقافة . ثم نتعرض بعد ذلك

(1) LEVI-SARAUSS : «La Pensée sauvage», P. 347-348.

(2) LEVI-SIRAUSS : «Le Totémisme aujourd' hui», p. 130.

لأشئلة موجزة للموضوعات الانثولوجية التي طبق عليها المنهج البنائي على اعتبار أنها همزة الوصل التي تؤدي بنا إلى النظرة الفلسفية التي لا تنفصم عن هذا الاتجاه والتي سنتعرض لها في القسم الثاني من هذا البحث .

فكرة البناء (أو البنية) Structure :

إن هذا اللفظ هو من أكثر الاصطلاحات استعمالا في علم الاجتماع وفي الأنثروبولوجيا وهو أيضا من أكثرها غموضاً (١) .

وبوجه عام يمكن القول بأن البناء هو صفة الظاهرة الاجتماعية باعتبارها مشتملة على نوع من النظام والمعقولية والاستقرار النفسي ، وإلا لتحول البحث العلى إلى مجرد عبث لاموضوع له . والبناء حسب هذا المعنى يعنى مجموع العناصر المسكونة بالضرورة لظاهرة معطاة حسب العلاقات الضرورية بين هذه العناصر . فالمجتمع السياسى لا يفهم إلا بأرص معينة وشعب وقثات وجماعات مختلفة ، وسلطة ، وثقافة الخ . وكل عنصر من هذه العناصر له أيضا بناؤه الخاص . فالسلطة لها علاقات بالأرض وبالشعب وبالجماعات ، وكلها لها بدورها علاقات بالسلطة . وهكذا نرى أن عناصر البناء هى من الواقع الملموس فى كل مرة .

وإذا فحصنا مجتمعاً سياسياً معيناً ، فإن هذه العناصر البنائية تظهر فى تنظيم معين هو الذى نطلق عليه لفظ النسق système . ففكرة النسق ليست مساوية إذن لفكرة البناء ، إذ هى تعنى فقط طريقة التنظيم manière d'organisation . وحسب هذا السياق نجد أن ثبات واستمرار البناء ليس إلا نسبياً ، بمعنى أن العناصر التى تكونه والعلاقات المتبادلة بينها ليست ثابتة statique ؛ فتحت

(1) GQIFIN Jean : op. cit, p. 137.

تأثير عوامل عديدة داخلية وخارجية نجد أنه في حركة دائمة . فالأرض مثلا ثابتة فيزيقيا ومتغيرة إنسانيا واجتماعيا بطرق عديدة . ولهذا كانت دراسة البناء ، حسب هذا المفهوم ديناميكية دائما .

إذا كانت هذه هي النظرة العامة للبناء على أنه صفة الظاهرة الاجتماعية وعلى أنه ديناميكي دائما ، فإن الأنثروبولوجيا البنائية تنظر للبناء على أنه مبدأ للظاهرة الاجتماعية ، مستتر ولا شعوري كما أنه يتصف بالثبات . والبنائية بذلك تهدف إلى تفسير الواقع المعاش .

ويبدو أن مارسيل موس كان قد مهد لنظرية البناءات اللاشعورية . فقد كتب عنه ليفي ستروس في مقدمته لكتاب « علم الاجتماع والأنثروبولوجيا » يقول : يبدو أن موس في « مقال عن الهدية » كان على يقين من أن التبادل (chang) هو القاسم المشترك في عدد كبير من النشاطات الاجتماعية التي تبدو غير متجانسة فيما بينها . غير أنه لم ير هذا التبادل ضمن الظواهر (في الواقع) . فالملاحظة الأمبيريقية لا تنمده « بالتبادل » وإنما فقط بالتزامات ثلاثة : عطاء وأخذ ورد « donner, recevoir, rendre » (1) ، ويستطرد ليفي ستروس فيقول : « إن النظرية بأكلها تتطلب وجود بناء .. ذلك لأنه إذا كانت المقابضة ضرورية ، وإذا لم تكن معطاة ، فينبغي إذن تركيبها (كيف ؟) يمكن افتراض قوة في الأشياء تدفعها إلى أن تكون متبادلة . والسعوية هنا هي : هل هذه القوة لها وجود موضوعي كخاصية فيزيقية للأشياء المتبادلة ؟ بالطبع لا خصوصا وأن الأشياء المتبادلة ليست كلها فيزيقية ، ففها مجاملات لفظية لها دور اجتماعي هو

(1) LEVI-STRAUSS : « Introduction a l'oeuvre de Marcel Mauss », P. XXXVII.

نفسه الدور الذى تلعبه الأشياء المادية . ينبغى إذن تصور هذه القوة بطريقة ذاتية .. (١) .

إن « التبادل » حسب هذا التصور هو بناء يصدر مباشرة عن الوظيفة الرمزية . والأفراد الذين يعيشون فى المجتمع لا يتحتم لديهم بالضرورة أى معرفة بمبدأ المقايضة الذى يحكم تصرفاتهم تماما كالشخص الذى يتكلم لغة معينة فإنه ليس بحاجة أن يمر أولا بتحليل لغوى للغة . وفى هذا المعنى يمكن القول بأن الأفراد فى المجتمع هم ملك للبناء أكثر من كونهم متمسكون له .

ومن هنا نرى أن المقايضة تعطى مثالا للبناء باعتباره مبدأ للظاهرة ومبدأ مفسر لها فى نفس الوقت . ونحن هنا لا نتصل فقط بالموضوع وإنما نتعمق فيه أيضا ، فنعرف أن المقايضة كانت دائما هى المبدأ المنظم لإستخدام الآلات والمواد الغذائية والأشياء المصنوعة وصور السحر والتزيين والرقص والعناصر الأسطورية ، تماما كما كانت اللغة هى المبدأ المنظم لإستخدام الصوتيات والمفردات والتركيبات اللغوية .

كما نلاحظ كذلك أن البناء لا يفسر ظاهرة أو مجموعة ظواهر فقط ، بل إنه يطبق على كل النتائج الحضارى للمجتمعات المدروسة . يقول لينى ستروس : « إذا كان النشاط اللاشعورى للنفس ينحصر فى فرض صور على مضمون ، وإذا كانت هذه الصور هى من ضروريات النفس الانسانية قديمة أو حديثة ، بدائية أو متحضرة - كما أثبتته دراسة الوظيفة الرمزية fonction symbolique التى تظهر فى اللغة - إذا كان هذا هكذا فإنه يكفى الوصول إلى البناء اللاشعورى والمستتر

(1) Ibid., P. XXXVIII.

لكل عادة أو تنظيم اجتماعي لكي نحصل على مبدأ في التفسير صالح لمعادات وتنظيمات أخرى بشرط المضي بالتحليل إلى درجة بعيدة ، (١) .

وفي كتاب « الآفاق الحزينة » يحدثنا ليفي ستروس عن هذا النشاط اللاشعوري فيقول : « إن هذا النشاط اللاشعوري ليس فطرياً . ولكنه نسق من التصورات يوحد بين البناءات التحتمية والبناءات الفوقية » (٢) . ثم يقرر في كتاب « تفكير الفطرة » : « إن التصورات *les schèmes conceptuels* هي التي تحمل المادة والصورة - وهما مجردتان عن أي وجود مستقل - تكاملان في شكل بناءات أي موجودات محسوسة ومعقولة في نفس الوقت » (٣) .

مم تتكون البناءات ؟

إن وجودها ليس صورياً كأن تكون نماذج نظمت من قبل أحد النظريين حسبما يرتثيه ، وذلك لأن لها وجوداً خارجياً ، كما أنها بمثابة مصدر للعلاقات المرئية . والبناء يفقد أي قيمة للصدق بدون هذا التوافق مع الظواهر . والبناءات ليست ماهيات مفارقة للتجربة *essences transcendentales* لأن ليفي ستروس ليس من أصحاب مذهب الظواهر بل هي صادرة عن العقل « *l'intellect* » ، أو عن نفس الإنسانية هويتها غير متغيرة *identique a lui-meme* ومن هنا كانت أسبقية هذه البناءات على الجانب الاجتماعي (٤) .

(1) LEVI-STRAUSS : « *Anthropologie structurale* », p. 28.

(2) LEVI-STRAUSS : « *Tristes Tropiques* ». p. 50.

(3) LEVI-STRAUSS : « *La Pensée sauvage* », p. 173.

(4) PIAGET Jean ; « *Le Structuralisme* », p. 90.

كيف توجد البناءات ؟

إن البناء ليس له مضمون أو محتوى متميز بل إنه هو نفسه المضمون الذي نلسه كنتظيم منطقي يعتبر من أساسيات الواقع (١) . يقول ليفي ستروس : « إذا كان من الضروري أن تنظم المحتويات في الصور ، فإنه من الضروري أن نعرف أنه لا توجد صور أو محتويات بمعنى مطلق ، إذ كما هو الحال في الرياضة نجد أن كل صورة هي مضمون بالنسبة للصور التي تحتويها ، وكل مضمون هو صورة بالنسبة لما يتضمنه . ويبقى أن نفهم كيف يمكن أن ننقل من عمومية الصور هذه إلى وجود بناءات أحسن تعريفها لأنها أكثر تحديداً . إن البناءات الحقيقية لتظهر على أنها صور الصور formes des formes وتخضع لمعايير محددة critères limitatifs » (٢) .

ولكن كيف يمكن من أي صور أن نصـل إلى بناءات ؟ المنطقة والرياضيون - بواسطة التجريد المتعمق - يستخرجون هذه من تلك (البناءات من الصور) . يقول ميرابونتي أن أدوات العقل العادية غير كافية للكشف عن هذه البناءات البالغة التعقيد والمتعددة الأبعاد . وهذا يجعلنا نتجه إلى المناهج الرياضية بل ونحلم بجدول زمني لبناءات القرابة يمكن مقارنته بجدول العناصر الكيميائية لاندليف (٣) . وفي الواقع dans le réel يوجد عملية تكوين عامة هي التي تحول الصور إلى بناءات وهي التي تضمن لها الانضباط

(1) LACROIX Jean : «Panorama da la philosophie Francaise contemporaine», p. 217.

(2) PIAGET XJean : op. cit., p. 93.

(3) MERLEAU-PONTY Maurice : «Eloge de la philosophie», (Idées, Gallimard, 1965), p. 154.

الذاتي *autoréglage* . هذه العملية هي عملية الموازنة *le processus de l'équilibration* . ولنذكر أن كل صورة توازن تتضمن نسق من التغيرات الموجودة بالقوة *transformations virtuelles* . والتوازن الموجود بالوظائف المعرفية يشمل كل ما هو ضروري لفهم التصورات العملية . فهو يشمل : أولا : نسق من المتغيرات المضبوطة .

ثانيا : انفتاح على الممكن *une ouverture sur le possible* .
أي أنه يشمل شرطى الانتقال من التكوين الرماني إلى الترابط الغير متصل بالزمان (١) . والمقصود بالتكوين الرماني هنا هو ظهور العادات والتقاليد في المجتمع مثلا ، مما يترتب عليه تركيب البناء الصالح للتفسير في أي زمان .

وقد أورد Leach (٢) ، مساهمة منه في شرح مفهوم البناء ومضمونه عند ليفي ستروس باعتبارهما شيء واحد ، مثالا مأخوذا من ألوان الطيف وبين أن البناء الطبيعي للعلاقات الموجودة بين ألوان الطيف هو نفس البناء المنطقي للعلاقات الموجودة بين مدلولاتها الثقافية .

فإذا كان الطيف الشمسي الذي يمتد من البنفسجي إلى الأحمر مارا بالأزرق والأخضر والأصفر يمثل كلا متصلا ، فإن المخ الإنسانى يميز هذا "شكل إلى أجزاء لدرجة أننا ندرك الأزرق والأخضر والأصفر والأحمر كما لو كانت ألوانا مختلفة أصلا . وإذا كان هناك إتصال طبيعي بين هذه الألوان فهو لار . كلا منها يعتبر ضد الآخر . فالأخضر ضد الأحمر كما هو ضد الأبيض والأسود والأزرق والأصفر . وإذا كان الأحمر هو رمز الخطر في جميع الثقافات ، فإنه يرتبط (طبيعيا) بصورة الدم . فسائق السيارة يعلم أن الأحمر معناه قف ، كما أن الأخضر

(1) PIAGET Jean : op; cit., p. 94.

(2) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 31.

معناه تقدم . وإذا أردنا علامة بين بين فإننا نختار اللون الأصفر . وذلك لأن الأصفر يقع - في الطيف الشمسي - في منتصف الطريق بين الأخضر والأحمر .
وفي هذا المثال نجد أن ترتيب الألوان : (أخضر - أصفر - أحمر) هو نفسه ترتيب علامات : (تقدم - استعد - قف) .

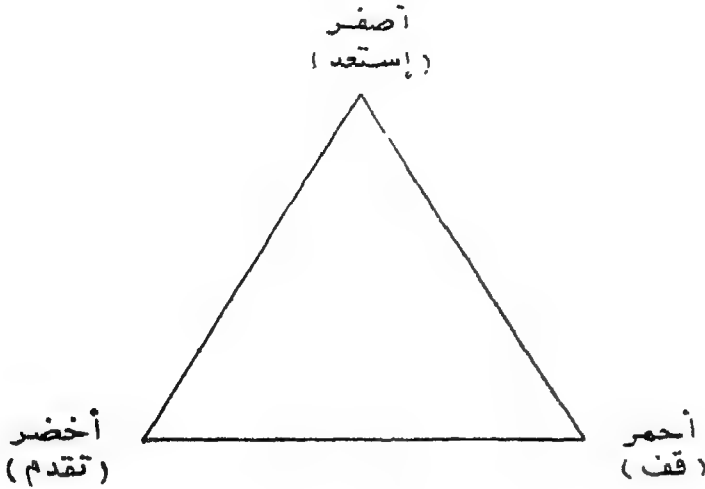
إن نفس الألوان ونفس العلامات لها نفس « البناء » ، الواحد يصدر عن تحول الآخر . ولكن كيف نصل إلى هذا التحول transformation ؟ يتم ذلك حسب الخطوات التالية :

- (أ) الطيف الشمسي يوجد في الطبيعة في صورة متصلة .
(ب) المح الإنساني يرى هذا الاتصال في صورة أجزاء منفصلة .
(ج) المح الإنساني يبحث بطبيعته عن تقابل ثنائي من نوع (+ / -)
فيختار الأزواج (أخضر / أحمر) .
(د) عندما يتوصل المح الإنساني إلى هذا التقابل المتمركز بين ضدين فإنه لا يرتاح إلى صفة عدم الاتصال بينهما ولذا يبحث عن مركز وسط : (ليس + / ليس -) .
(هـ) يرجع إذن إلى الاتصال الطبيعي الأصلي ويختار الأصفر كعلامة وسطى .

(و) إن النتائج الثقافية النهائية ، وهو العلامات الضوئية الثلاثة هي بمثابة تقليد مبسط لظاهرة العائف الشمسي (وهي ظاهرة طبيعية) . ومن هنا نكتشف كيف أن علاقات معينة توجد في الطبيعة يمكن أن يتولد عنها نتائج ثقافية يشمل نفس هذه العلاقات (١) ، كما يتبين لنا أن البناء العامي للعلاقات الوجودية بين

(1) Ibid., p. 37.

ألوان الطيف هو نفس البناء المنطقي للعلاقات الموجودة بين مدلولاتها الثقافية كما يتضح من الشكل الآتي وهو يذكرنا بمثلث هيجل :



إن هذا المثلث المفسر للمنهج البنائي ، رغم أنه لم يظهر في كتابات ليفي ستروس ، إلا أنه يتفق مع ما ورد بكتاب « الطوطمية اليوم » ، من أن « الأثروبولوجيا في دراساتها بالحقل الاجتماعي إنما تكشف عن تشابه في البناء بين التفكير الإنساني الممارس la pensée humaine en exercice وبين الموضوع الإنساني l'objet humain الذي ينصب عليه هذا التفكير . إن التكامل بين المضمون والصورة يعكس تكاملاً أكثر أهمية : هو التكامل بين المنهج والواقع (١) ، وهو ما يعبر عنه بعض شراح ليفي ستروس بمشروع الإلتقاء الانتوجرافي projet de coincidence ethnographique . ولكن ، هل كانت بناءات ليفي ستروس تنصف دائماً بالثبات أم أن لها خصائص ديناميكية ؟

إن البناءات باعتبارها تكشف عن الجهاز الداخلي équipement interne والحال immanent للجانب الموضوعي l'objet ، فإنها تقوم على علاقات تقابل بين الأضداد . هذه العلاقات هي بمثابة صراع أو مباراة duel تحتفظ بمقولاتها الباعنة والأساسية (٢) . وهذا يجعل البعض يعرف البناء عند ليفي ستروس على أنه

(١) LEVI-STRAUSS : «Le Totémisme aujourd'hui», p. 131.

(٢) FAGES J. — B. : «Comprendre Lévi-Strauss», (Privat, Toulouse, 1972) p. 38.

اعتماد لفظين أو أكثر على بعضهما اعتمادا متبادلا (١) . وهذا يعنى أن المخ الإنسانى يبحث عن تقابل متمركز بين ضدين من نوع (+ / -) ثم أنه لا يرتاح إلى صفة عدم الاتصال بينها ولذا يبحث عن مركز وسط (٢) . وبما يدعم وجهات النظر هذه هذا النص من كتاب « البناءات الأولية للقرابة » ، (٣) :
« ينبغى الاعتراف بأن الثنائية La dualité ، والتغاير l'alternance والتقابل opposition ، والسمتية La symétrie ، سواء أكانت ظاهرة أو محتجبة فإنها هى المعطيات الأساسية والمباشرة للحقيقة الاجتماعية . . . كما أنها هى نقطة البدء لكل محاولة للتفسير ، ومعنى هذا أن الواقع الاجتماعى يعبره منطق ثنائى logique binaire » .

ويعترف ليفى ستروس صراحة بديناميكية البناءات وبأن أنماطها المختلفة تؤثر فى بعضها البعض وذلك عندما يحدثنا عن بنىات التبعية structures de subordination وهى تنتج عن تصور للبنىات وأنماطها فى شكل هرمى يعاوه بناء البناءات أو مايسميه هو « ترتيب الترتيب » "ordre des ordres" .

يقول فى كتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » :

« إن الأنثروبولوجى يكشف فى المجتمع عن مجموعة بنىات تنتمى إلى أنماط مختلفة . فنسق القرابة يعتبر وسيلة لتنظيم الأفراد حسب قواعد معينة ، أما التنظيم الاجتماعى فإنه يأتى بقواعد أخرى ، وكذلك كان التسلسل الطبقي أو التفاوت الاقتصادى فإنه يمدنا أيضا بقواعد الخاصة به . وكل هذه البناءات المنظمة يمكن أن تنظم بشرط الكشف عن العلاقات التى تربطها وهى على أى حال تؤثر فى بعضها البعض » (٤) .

(1) Ibid., p. 39.

(2) LEACH Edmund : op. cit., p. 33.

(3) LEVI-STRAUSS : « Structures élémentaires de la Parenté », p. 175.

(4) Ibid., p. 347.

أما عن « ترتيب الترتيب » ، "ordre des ordres" ، فيبدو أن ليفي ستروس قد توصل إليه باعتباره نعمة آنية *super - synchronie* تحكم التخيرات التي قد نظراً على البناءات الديناميكية ، كما أن له قدرة خاصة على التفسير (١) .

وفي نهاية الفصل الخامس عشر من « الأنثروبولوجيا البنائية » ، نجد أن ليفي ستروس يتعرض لمسألة البناءات من نمط المعاش *d'ordre vécu* والبناءات من النمط التصوري *d'ordre conçu* . أما الأولى فهي على اتصال بالواقع الموضوعي ويمكن التعرّض لها من الخارج . أما الثانية فهي فضلاً عن أنها نعيشها في فهم بنايات النوع الأول ، فإنها تكشف لنا الطريقة التي يحاول بها المجتمع أن تضمن الانسجام بين بناءاته في كل «نظم» . والبناءات من النمط التصوري لا تتصل مباشرة بأي واقع موضوعي كما أنها لا تخضع في تقييمها لأي تجربة وإنما يكون هذا التقييم بالاستعانة ببناءات النمط المعاش . وأخيراً فإن البناءات من النمط التصوري تشمل مجال الأسطورة والديابلا (٢) .

الأنموذج :

وإذا انتقلنا من البناء إلى الأنموذج *le modèle* فإننا نجد أن الأنموذج يفترض ضرورة معينة تنحصر في تدخل العقل الإنساني الذي يحدد لكي يفهم . وفي حالة اللاوعي فالالتحريد معناه أن يهمل بعض جوانب الواقع أي هو تبسيط للواقع بهدف معرفته . إن الواقع المبسط على هذا النحو هو الذي يعمل لمسم الأنموذج ، وهو يعتبر أداة للمعرفة .

(1) FAGES J.-B. : op. cit., p. 55.

(2) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie structurale», p. 348.

وفى شرح العلاقة بين التجريب وتركيب النماذج عند ليفي ستروس يقول باديو Badiou : « إذا كان الجانب النظري البحث أو الرياضى من الفيزياء هو فيها بمثابة علم النحو فى اللغة ، وإذا كان هذا الجانب النظرى يكون محك الحقيقة فيه هو الاتساق المنطقى la consistance ، فإن التجريب يقتضى أن نعمل على نماذج مدروسة . والتجريب فى هذه الحالة يؤدى إلى تركيب نماذج » (١) .

والأنموذج عند ليفي . ستروس مركب بواسطة النفس (٢) ، وهو « أنموذج بنائى ، أى خلة منطقية Schème logique يركبها الباحث ابتداء من أرقام الملاحظة ويتولد عنها البناءات » (٣) .

غير أن ليفي ستروس يصرح فى كتاب الاشروبولوجيا البنائية : « بأن الأبحاث البنائية تفقد قيمتها إذا لم تكن البناءات ممكنة الترجمة إلى نماذج » (٤) . ونلاحظ هنا أننا أمام علاقة جدلية بين الأنموذج والبناء . فهى كاملان فى حركة جدلية دائرية مساعدة ومعاينة : فهى مساعدة من التجربة إلى النماذج ثم إلى البناءات كما يفهم من النص الأول ، وهى معاينة من البناءات إلى النماذج المنغمسة فى الواقع التجريبى كما يشير بذلك النص الأخير (٥) . ونلاحظ هنا ظهور الإلتقاء الإثنو-جرافى مرة أخرى . وهو تصور عام نجده دائماً فى كتابات ليفي ستروس

(1) BADICU Alain : «Le concept de modèle, Maspero, Paris, 1968, p. 25.

(2) FAGES J.-B. : op. cit., p. 56.

(3) Ibid., p. 56.

(4) LEVI-S RAUSS : «Anthropologie structurale», p. 311.

(5) SIMONIS Yvon : «Claude Lévi-Strauss ou la passion de l'inceste», Aubier-Montagne, 1968, p. 171-172.

وفي تفسيره للظواهر الإثنولوجية ويتملخص في وجود اتصال دائم بين عناصر المنهج وعناصر الموضوع وأيضا بين المنهج والموضوع كما سبق أن رأينا في موضع سابق . النموذج إذن هو خطة رائدة un schéma directeur في للبحث عن البناءات وفي اكتشافها . كما أنه في نفس الوقت خطة لصياغة البناءات في ألفاظ علمية^(١) .

والنموذج البنائي تنظمه علاقات تكون انساق تضاد systèmes d'oppositions (وهو هذا يقترب من نماذج الرياضيات الحديثة)^(٢) ، كما أن المنطق العلمي للنماذج عليه أن يفسر المنطق اللاشعوري ، علما بأن المنطق الأول والثاني يخضعان لنفس القوانين ولنفس التحليل^(٣) . وخلاصة القول أن النموذج إجرائي دائما toujours opératoire ، ولا يجب أن يخلط بالواقع التجريبي ، وهو يقوم دائما إلى جانب النفس غير أنه مؤقت دائما toujours provisoire . وغير منتهى أبدا n'est jamais achevé^(٤) .

وإذا كان تركيب النموذج يفترض تجريده من الواقع لمدة هدف مسبق هو البحث الذي يشرع فيه العالم والذي يعتبر ترجمة للغرض الذي يقوم عليه البحث ، فإن باديو Badiou قد توصل إلى أن فكرة النموذج في ميدان الأنثروبولوجيا تمثل غطاء أيديولوجيا لتصوير للواقع من نوع منطقي رياضي يصعب معه إدخال

(1) FAGES J.-B. : op. cit., p. 57.

(2) GOLFIN Jean : op. cit , p. 138.

(3) FAGES J.-B. : op. cit., p. 59.

(4) GOLFIN Jean : op. cit., p. 86.

براهين ليفي ستروس ضمن دائرة المعرفة العملية (١).

وعلى أى حال ، ومنها كان من طبيعة النموذج فإنه لا يستطيع أن يستوعب الواقع الاجتماعى كله ، فالواقع الاجتماعى يمكن أن تتمخض عنه أبحاث عديدة ونماذج متعددة (٢)

بعد هذا العرض السريع لمفهوم البناء والنموذج ، يجدر بنا ، من قبيل الاستعداد لمواجهة المشكلات الإثنولوجية التى تناولها ليفي ستروس ، أن نتعرض لشرح مفهوم الطبيعة والثقافة عنده .

الطبيعة والثقافة :

إن الطبيعة والثقافة كانتا بمثابة الأرض المفضلة لأمزجة ليفي ستروس المتناقضة . فرغم حرصه على تجنب أى تأمل ميتافيزيقى إلا أنه يداعب الميتافيزيقا من حين لآخر . وقد كان موضوع الطبيعة والثقافة خير مثال لذلك . أما فى « البناءات الأولية للقراءة » فقد اقتصر مفهوم الطبيعة عند ليفي ستروس على أنها تعبر عن العمومية والتلقائية *l'universalité et la spontanéité* ، أما الثقافة فقد كان تصويره لها على أنها معبرة عن النسبية وعن التنظيم *la relativité et la règle* . فكل ما هو عام وتلقائى ينتسب إلى الطبيعة ، كما أنه فى الحقل الاجتماعى نجد أن كل ما يتصف بالنسبية ويحتاج إلى قواعد تنظمه ينتسب إلى الثقافة (٣) . وفى المحاضرة الافتتاحية بالكوليج دى فرانس Collège de France (٥ يناير سنة ١٩٦٠) ، يصرح ليفي ستروس بأن الثقافة هى ضرب من الأسرار . وسيأتى اليوم الذى يمكن

(1) BADIOU Alain : op. cit., p. 9.

(2) GOLFIN Jean : op. cit., p. 139.

(3) FAGES J.-B. : op. cit., p. 46.

فيه أن تدرس الظواهر الاجتماعية و « السر » الثقافي على المستوى البيولوجي كوظيفة من وظائف المسح (١) . وهنا تظهر النقطة كنتاج للطبيعة . ولكن كيف يمكن الانتقال من حالة الطبيعة إلى حالة الثقافة ؟

يجب لبني ستروس عن هذا السؤال بقرله : « إن هذا الانتقال يعرف بما للإنسان من قدرة على النظر إلى العلاقات البيولوجية في صورة أنساق تقابل : تقابل بين الرجال الممتلكون والنساء الممتلكات ، . . . تقابل داخل مجتمع النساء بين الممتلكات وبين أخوة وأبناء الممتلكين ، تقابل بين المجموعتين من الروابط : روابط النسب وروابط القرابة » (٢) . وعلى هذا يمكن القول إذن بأن أصل الثقافة يمكن في المبادلة الجنسية ، أي في هذه الظاهرة الانسانية البهتة التي تلتخص في أن الرجل يصنع لنفسه رابطة قرابة مع رجل آخر وذلك عن طريق تبادل النساء (٢) .

وقد كان هدف لبني ستروس هو أن يكتشف كيف أن علاقات معينة توجد في الطبيعة (حسبما يدركها المسح الانساني) يمكن أن يتولد عنها نتاج ثقافي يشمل نفس هذه العلاقات (٤) . ومنهج لبني ستروس لا يقوم مع ذلك على مقارنة ظواهر ثقافية بسيطة ، وهو لا يبحث عن العادات المتماثلة لشعوب

(1) Annuaire du Collège de France, Paris, 1960 (voir Fages, op. cit., p. 46).

(2) LEVI-STRAUSS : «Structures élémentaires de la parenté», p. 175.

(3) LEACH Edmund ; op. cit., p. 69.

(٤) نجد هنا مظهراً للتطابق الإثنوجرافي .

مختلفة كما فعل فريزر (١) مثلاً ، بل إن منهجه يقوم على مقارنة شبكات من العلاقات التي تربط بجموعات من السلوك الإنساني ففي مثال علامات المرور الذي سبق شرحه نجد أن التقابل بين الألوان والاقبال من لون لآخر هو الذي يحمل معنى ، فكل لون لامتى له إلا بعلاقته بالأوان الأخرى . ولذا يمكن القول بأن التفسير هنا يكون بالتمايز . La signification est différentielle . أى بتمييز الظاهرة بعلاقتها بطواهر أخرى داخل النسق ، وهو نفس منهج علم اللغة البنائى (٢) .

نظم القراية :

وتد رأى ليسى ستروس فى نظم القراية مواجهة درامية بين الطبيعة والثقافة . بين الطبيعة التى تطالب بالنتقام الجذسين ، وبين الثقافة التى تتدخل لىكى تنظم هذا الإنتقام . وكان ليسى ستروس يصرح فى كتاب « البناءات الاولية للقراية » (٣) بأن كل ما هو عام Universal لدى الانسان يمكن إرجاعه لى الطبيعة ويتميز بالثقافية ، كما أن كل ما يخضع لإلزام القوانين الاجتماعية فإنه ينسب لى الثقافة ويتميز بالذسية والجزئية . وتظهر مفارقة عجيبة ، وهى أن قاعدة اجتماعية (قانون اجتماعى) ، تنسب لى الثقافة ، وهى رغم ذلك تنصف بالعمومية Universalité (٤) هذه القاعدة هى : « منع الانصال بالمحارم ،

(١) عالم انثروبولوجى انجليزى (١٨٥٤ - ١٩٤١) .

(2) LACROIX Jean : «Panorama de la philosophie Francaise contemporaine», P. 218.

(3) LEVI-STRAUSS : Structures élémentaires de la Parenté», P. 9

(4) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», P. 159

Prohibition de l'inceste . وقد حاول ليفي ستروس في كتاب القرابة أن يثبت جدارة منهجه بأن يحل هذه المسألة التي طالما تعثر أمامها الإثنولوجيون .

إن منع الاتصال بالمحارم لا يمكن أن يفسر في نطاق التقابل (طبيعة / ثقافة) . فالتفسير الطبيعي الذي نجده عند أمثال Westermarck الذي يتحدث عن نفور غريزي من الاتصال بالمحارم أو Morgan الذي يعتبر هذا المنع نتيجة لما قد ينجم من أضرار على النسل من جراء هذا الاتصال ، نقول إن هذا التفسير الطبيعي غير مقنع لسبب بسيط وهو أن الإثنوجرافي يكتشف في المجتمعات المدروسة عن درجات من القرابة ينطبق عليها المنع كما أنه يكشف عن أن نفس هذه الدرجات لا ينطبق عليها المنع في مجتمعات أخرى (١) .

أما التفسير الثقافي ، فإنه ليس أكثر اقناعا ، إذ كيف يمكن أن يكون الأساس (والسبب) وراء ظاهرة عامة Universel ثقافات متنوعة وأسباب جزئية (٢) . إن منع الاتصال بالمحارم ليس طبيعيا ، كما أنه ليس ثقافيا ، وإنما هو في مفترق الطرق بين الإثنين (٣) . ووظيفته في المجتمع هي ضمان توزيع النساء لضمان استمرار وجود الجماعة . إن منع الاتصال بالمحارم إذن لم يوجد إلا لكي يضمن ويؤسس نوعا من التبادل ، مباشرة أو بطريق غير مباشر عاجلا أو آجلا (٤) .

(1) LEVI-STRAUSS : «Structures élémentaires de la Parenté», P. 14, 15.

(2) Ibid., P. 23.

(3) CRESSANT Pierre, «Lévi-Strauss», P. 40.

(4) LEVI-STRAUSS : «Structures élémentaires de la Parenté», P. 60.

يقول ليفي ستروس : « إن المرأة التي ترفض لك ، هي ترفض لأنها مقدمة لآخر . . . ففي الوقت الذي لا أسمح فيه لنفسي بالاقتراب من امرأة لأنها ستكون من نصيب رجل آخر ، سيكون هناك في مكان ما رجل يتأزل عن امرأة لكي تكون بالنال صالحة لي ، (١) . إن هذا المنع هو الذي يضمن المقايضة ، كما أن المقايضة هي التي تفسر المنع .

يقول ليفي ستروس عن المقايضة échange : « إنها تتكون من مجموع معقد من عمليات شعورية ولاشعورية تهدف إلى كسب ضمانات وإلى التزود ضد السماب على أرض الولاء أو المنافسة (٢) . وإذا كنا (في الثقافة) قد توصلنا إلى وظيفة مبدأ منع الاتصال بالمحارم ، فإننا (في الطبيعة) سنتمكن من اكتشاف النسق la système . من الوظيفة إلى النسق . ولهذا فإننا مضطرون للانتقال من المقايضة échange إلى المبادلة réciprocité باعتبار أنها هي الصورة العامة أو المبدأ الذي يضمن صفة العمومية ، ثم من المبادلة لننتقل إلى البناء اللاشعوري . ويرى ليفي ستروس أن مبدأ المبادلة إنما يجد التطبيق المناسب في التنظيم الثنائي Organisation dualiste : وفيه نجد أن أعضاء القبيلة أو القرية ينقسمون إلى قسمين تربطهما روابط معقدة : من عداء سافر إلى ألفة ومحبة . وعادة تكون مقايضة النساء بين هذين القسمين من المجتمع (٣) . إن ليفي ستروس لا يعترف بهذا التنظيم الثنائي كمؤسسة اجتماعية كما اعتاد الأنثولوجيون أن يسموه وإنما كتقنين Codification لمبدأ المبادلة Réciprocité . وكانت عادة الأنثولوجيين أن يفترضوا أولاً وجود هذا التنظيم الثنائي ، ثم ابتداء من

(1) Ibid., P. 64, 65.

(2) Ibid , P. 63, 64.

(3) Ibid., P. 87.

هذا التنظيم يستنتجون وجود زواج قائم على الاختبار من النصف المخالف . أما لبني ستروس فإنه يعارض هذه التصورات التاريخية والمثالية ويؤكد أن هذا النوع من الزواج وجسد أولاً أما التنظيم الثنائي فيهدى إلى أن يكيف له النظام الاجتماعية . وظاهر هنا أن الأولوية هي لعلاقة حالة *un rapport immanent* منظمة لها معقوليتها الداخلية *sa rationalité interne* دون أن يكون لهذه الأولوية أى وجود سابق فى الزمن . ونحن هنا بحدود خصائص منتقمة حالة لا تعتمد على نية المشرع أو على أحداث التاريخ . إن هذا المنهال يختبئ فى لاشعور بنائى .

إن « الحداثة العطاءية للتبادل » *Réciprocité* ، باعتبارها مبدأ عاماً للنفس إنما تفسر التبادل *échange* ، كما أن التبادل يفسر منع الاتصال بالمحارم . غير أن هذا المبدأ العام لا يتضح إلا بإرجاعه إلى قوى أو بنامات طبيعية ،
« *forces* » ou « *structures naturelles* » .

يقول لبني ستروس : « مهما اختلفت صور تطبيق مبدأ المبادلة ، فإنها تختلف فى الدرجة وليس فى النوع . ولكى نفهم ركيزتها العامة ، فلا بد من الرجوع إلى البنامات الأساسية للنفس الإنسانية » (١) .

ويشرح لبني ستروس بنامات القرابة ، ويقرر أنها ثلاثة :

١ - ضرورة وجود القاعدة المنظمة .

٢ - مبدأ المبادلة *la réciprocité* ، على اعتبار أنه الصورة المباشرة التى بفضلها يزول التآكل بين الأنا والغير .

(1) Ibid., P. ٤٨.

٣ - الصفة التركيبية للهدية *le caractère synthétique du Don* .
على اعتبار أن إهداء شيء ذي قيمة يخلق نوعا من المشاركة بين صاحب الهدية
والمهدي له ، كما أن عمالية الإهداء تصنف صفة جديدة إلى الشيء المهدى (١) .

والآن ، وبعد أن بينا كيف أن التركيب الاشعوري للنفس هو الذى يضمن
ظهور المبادىء ويفسر ظهور المقايضة . فإننا نلاحظ أن نفس التركيب الاشعورى
الذى أظهر المقايضة هو نفسه الذى أظهر اللغة ، خصوصا وأن الزواج الخارجى
ex game واللغة لهما نفس الوظيفة الأساسية : وهى الاتصال بالآخرين
التكامل بين الأنا والغير (٢) .

وعلم اللغة يشير إليه ليفي ستروس على اعتبار أنه قرين الأنثروبولوجيا
ويكون معها علما واسعا للاتصال *Communication* (٣) .

وفى كتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » يصرح ليفي ستروس بأن بناء القرابة
يستند إلى ألتماظ أربعة (أخ ، أخت ، أب ، ابن) وهى ترتبط فيما بينها بازدواج
تقابل تضايفى . (أخ / أخت) ، (أب / ابن) .

d ux couples d'oppositions corrélatives (٤)

ومن هنا فإن نسي القرابة لا ينفصل عن اللغة بل هو لغة . ، إنه لا يرد إلى
روابط موضوعية للدم بين الأفراد ، وإنما يوجد فى ذهن الأفراد فقط .

(1) Ibid., P. 108.

(2) Ibid., P. 565.

(3) LEVI-STRAUSS . «Introduction a l'oeuvre de de Mauss»,
p. XXXVI-XXXVII.

(4) LEVI-STRAUSS ; «Anthropologie structurale», P. 56.

وبهذا الصدد يذهب Yvon SIMONIS إلى أن ليفي ستروس لا يرد الحياة الاجتماعية إلى اللغة بل إنه يردها إلى شروط التفكير الرمزي (١) .

وإذا كان تعريف اللفظ في علم اللغة لا تكون بنفسه إلى مدلول (موضوع أو شيء خارجي) ، وإنما يكون بعلاقته بألفاظ أخرى من نفس اللغة ، فإن الأنثروبولوجيا البنائية كذلك لا تفسر الظاهرة إلا بعلاقتها بالكل الذي يحتويها ، وهو نسق هذه الظاهرة . وعلى سبيل المثال نجد ظاهرة اثنولوجية تعثر أمامها الأنثروبولوجيون السابقون على ليفي ستروس وهي المتعلقة بالخال (Avunculat) . إذ لوحظ أن الحال في الشعوب البدائية ذو أهمية خاصة بالنسبة لابن أخته . فهو أحياناً يكون موضع احترام وتقدير لدى البعض منها ، وأحياناً يكون موضع ألفة مفرطة لدى البعض الآخر .

وقد كان موقف ليفي ستروس هو أن هذه العلاقة لا تفهم إن هي عزلت عن غيرها . إذ لابد أن ترد إلى نسق علاقات أخرى : فالحال ليس خالاً إلا لأنه أخ للأم . كما أن العلاقة مع ابن الاخت ترد إلى علاقات أخرى متضمنة في ألفاظ خاصة مثل : علاقات الأب بالابن والأم بالابن والأب بالاخت . ونحن الآن أمام نسق يتحقق في مجتمعات مختلفة وسط مجال من الاحتمالات المختلفة . ولذا فإن القرابة ليست علاقة ثنائية أو ثلاثية ، وإنما هي تتضمن فكرة شاملة يفهم من خلالها مجموع الواقع الاجتماعي الذي تقوم فيه علاقة القرابة بدور نشط .

وإذا كانت دراسات ليفي ستروس قد بينت أن صلات القرابة المختلفة ترد

(1) SIMONIS Yvon ; «Lévi-Strauss ou la «Passion de l'inceste», Aubier-Montagne, 1968, P. 31.

جميعها إلى منع الاتصال بالمحارم Prohibition de l'inceste كما سبق أن
بيننا ، فإن لنا الحق أن نقسام : ماذا اختار مجتمع معين نسق معين للقراية
دون غيره ؟

يزعم أصحاب دائرة المعارف الفرنسية أن البنائية لم تجب عن هذا السؤال ،
ومن ثم فإنهم يعتبرونها ثغرة في بنائية ليفي ستروس قد لا تقال من قيمتها خصوصا
إذا اعتبرنا ما - مقلته من نتائج في تفسير الأساطير (١) .

غير أن هؤلاء قد فاتهم أن ليفي ستروس يعتبر اختلاف الثقافات كاختلاف
اللغات (٢) . و أن الثقافة هي المجمع الاثنوجرافي الذي يقدم ، من وجهة
نظر منهجية ، وبالقياس إلى غيره (أو بالنسبة لغيره) ، فوارق ذات مغزى
des écarts significatifs ، (٣) . كما أن اختلاف الثقافات هو اختلاف
سطحي يذهب Niels Bohr بالاختلاف الطرق التي يمكن أن توصف بها التجربة
الفيزيائية (٤) .

من كل ما تقدم نجد أن ليفي ستروس ينظر إلى عادات الزواج ونظم القراية
على أنها لغة ، أي مجموعة عمليات Un ensemble d'opérations تهدف إلى أن
تيسر نوعا من الاتصال بين الأفراد والجماعات ، كما أنه يهتم بتمييز الظاهرة

(1) Grand Larousse Encyclopédique : «Supplément», A a Z
1968, P. 814.

(٢) إن اللغة في نظر علماء اللغة هي عبارة عن مجموع الفوارق المميزة
écarts différentiels بين الرموز الصوتية . كما أن الاختلاف بين
اللغات يعتبرونه صادرا عن كيفية توزيع هذه الفوارق المميزة .

(3) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie structurale», P. 325

(4) MERLEAU-PONTY : «Floge de la philosophie», P. 163.

بعلاقاتها بالظواهر الأخرى المشتركة معها في نفس النسق . وليني ستروس لا يشك عن ذلك في دراسته للطوطم .

ظاهرة الطوطمية : Le Totémisme

ظلت ظاهرة الطوطمية مغلفة على نفسها ، ومستعصية على كل تفسير إلى أن احتوتها البنائية في نسق من الطبيعة والثقافة أعم وأنشئ .

ويرى ليني ستروس أن الظواهر الطوطمية ظلت غامضة لدى الاثنولوجيين لأنها ظلت لديهم مستبعدة عن النسق البنائي التي هي جزء لا يتجزأ منه (١) . لقد كانت نظرتهم للطوطمية هي اقتطاع مشوة للواقع (٢) . Un mauvais découpage de la réalité . وقد استرعى انتباههم بعض الجوانب « اللامنتظمة » ، فأقاموا وحدة « مصنعة » تحت اسم « الطوطمية » ووجدوا تحت نفس التسمية بين ظاهرتين :

الأولى هي المطابقة identification بين كائنات انسانية وأخرى حيوانية أو نباتية .

والثانية تسمية الجماعات التي تربطها القرابة بألفاظ نباتية أو حيوانية (أسماء النباتات أو الحيوانات) .

ويرى ليني ستروس أننا هنا بصدد ظاهرتين مختلفتين جدا . فالظاهرة الأولى قد يتم لها الفنان كما أنها قد تدخل في نطاق الديانة أو السحر ، أما الثانية فهي

(1) LEVI-STRAUSS ; « Le Totémisme aujourd'hui », P. 25.

(2) CRESANT pierre. «Levi-Strauss», p. 63.

طريقة بين مختلف الطرق لتسمية الجماعات . أما الطوطمية الموحدة للظاهرتين فإنها لا توجد إلا في ذهن الاثنولوجي فقط (١) .

ويرى ليفي ستروس أن عالم الخيران ، وعالم النبات إنما يوحيان للإنسان « بمنهج التفكير » ، كما أن البحث عن هذا المسجع واكتشاف « المولد المنطقي » « opérateur logique » لهذه « الطوطمية » ينبغي أن يكون هو الهدف من الدراسة (٢) .

لأن المنهج التحليلي الذي يقترحه علينا ليفي ستروس يتكون من :

١ - تعريف الظاهرة المدروسة كعلاقة بين لفظين حقيقيين .

٢ - عمل جداول العلاقات الممكنة بين هذين اللفظين .
Tableau de permutations .

٣ - يصبح هذا الجدول موضوعا للتحليل ، وهنا تظهر صلات ضرورية ، يتضح منها أن الظاهرة الأمبيريقية موضوع الدراسة ليست سوى تركيب ممكن بين تركيبات أخرى ممكنة
Combinaison possible parmi d'autres .

وتمشيا مع هذه الخطوات سنعرف الطوطمية على أنها علاقة بين الطبيعة وبين الثقافة .

ثم نختار عشوائيا أى ألفاظ تتصل بمفهوم كل من الثقافة والطبيعة ويوحى بها الفكر المجرد ويمكنها أن تميز أنماط وجود كل منها
Modes d'existence
ولا تسمح بالحلظ بين المفهومين .

(1) LEVI-STRAUSS ; «Le Totémisme aujourd'hui», P. 14.

(2) Ibid., P. 18.

فالتبعية تشمل أصناف وآحاد
Catégories & Individus
والثقافة تشمل جماعات وأشخاص
Groupes & Personnes

وحيث أننا سبق أن افترضنا وجود علاقة بين الطبيعة والثقافة ، يمكننا إذن أن نربط بين الأصناف والجماعات والأشخاص من ناحية وبين الآحاد والجماعات والأشخاص من ناحية أخرى . فيظهر لنا أربع علاقات كما يتضح من الجدول الآتي :

الطبيعة	أصناف (١)	أصناف (٢)	آحاد (٣)	آحاد (٤)
الثقافة	جماعات (١)	أشخاص (٢)	أشخاص (٣)	جماعات (٤)

إن ما يسمى « طوطمية » يعطى فقط للعلاقات ١ ، ٢ ، أى علاقات الجماعات ثم الأشخاص (ثقافة) بأصناف حيوانية أو نباتية (طبيعة) (١) .

والآن ، بعد تعريف الظاهرة كعلاقة بين لفظين وبعد تركيب جدول العلاقات المذكورة ، يبقى معالجة الخطوة الأخيرة وهى الخاصة بالعلاقات الضرورية . وهنا نتساءل عن طبيعة العلاقة بين الجماعات والأشخاص (ثقافة) من ناحية والأصناف الحيوانية أو النباتية (طبيعة) من ناحية أخرى . هل شعرت الجماعات الإنسانية بوجود تشابه حقيقى بينها وبين أصناف الحيوان أو النبات ؟ إن ليفى ستروس يثبت بشدة الرأى القائل بأن التسمية بأسماء النباتات أو الحيوان صدرت عن شعور « بالتشابه » . وإذا كان لهذا التعبير نصيب من الصحة ، فإن التشابه يمكن إذا كان تشابهاً فى الاختلاف . وبهذا نعى :

— أنه لا يوجد حيوانات تشابه فيما بينها .

- لا يوجد أعداد يتشابهون فيما بينهم .

- لا يوجد تشابه إجمالي بين الفريقين .

غير أنه

- يوجد حيوانات تختلف عن بعضها البعض .

- يوجد آدميون يختلفون عن بعضهم بعضا .

والتشابه بين الفريقين إذن هو تشابه في الاختلاف^(١).

Ce ne sont pas les ressemblances, mais les différences, qui se ressemblent.

لقد كان مفتاح الدراسة البنائية للطوطم هو اعتباره من ضرورات استمرار الحياة الانسانية . فقد كان على كل عضو في المجتمع أن يميز بني جنسه من أفراد جماعته . وكانت أيسر الطرق لذلك أن تطبق دلالات الأصناف الحيوانية المختلفة على التصنيفات الاجتماعية للسكانات الانسانية . ومن هنا كانت وظيفة الطوطم باعتباره معولا منطقياً ييسر الانتقال محازا من سياق الطبيعة إلى سياق الثقافة (من الأصناف الحيوانية إلى التصنيفات الاجتماعية) وهو بالتالي يعمل على تحقيق التكامل بين الأضداد [ازدواج التقابل هنا هو (طبيعة / ثقافة)] . وهنا ينقلنا ليفي ستروس من الطوطمية إلى صياغة مسألة عامة : هي العمل على أن يكون التقابل opposition محققاً للتكامل بدلا من أن يكون عقبة في سبيله . وقد كان رأي ليفي ستروس أن دراسة الممارسات الطوطمية يمكن أن تلقى الضوء على خاصية عامة للتفكير الانساني .

(1) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», P. 63.

وفي خاتمة كتاب « الطوطمية اليوم »، يصرح ليفي ستروس بأن الأنثروبولوجيا تكشف عن تشابه في البنية *homologie de structure* بين الفكر الانساني وبين الموضوع الذي ينصب عليه الفكر . ثم يستنتج ليفي ستروس من هذا اكتمالا بين المنهج وبين اواقه . ونحن هنا أمام مشروع التقاء *coincidence* أصبح علاقة جدلية بين المنهج العلى والواقع الملبوس (١) .

لعلنا قد لاحظنا من خلال هذا العرض المبسط لفكرة الطوطم أن ليفي ستروس يستبعد أن يكون « البدائي » ذا عقلية « لامنطقية » بحيث يوحد بين فئات حيوانية وبين الإنسان . لقد كشف ليفي ستروس عن أن جميع الشعوب لها مواقف معينة حيال التصنيفات الحيوانية (٢) . فنحن نطلق أسماء البشر على بعض الحيوانات ونسمى الأفراد أحيانا بأسمائها كما نعترف بحيوانات صديقة وأخرى غريبة . لذا فإن الشعوب البدائية التي استخدمت النباتات أو الحيوانات كرموز تخلق منها تصنيفات إنسانية ليست أكثر غرابة . وهي إن بدت غريبة ذلك المجتمع البدائي عديد الإمكانيات التكنولوجية ، وهي لذلك تكون أكثر ظهورا فيه ومن ثم أكثر غرابة . إن الإنسان البدائي قبل أن يطور لغة الكلام لتصبح أداة منطقية كاملة ، هذا الإنسان كان يستخدم الأشياء الموجودة « في ذاتها » كأدوات للتفكير . وهذا هو جوهر استدلاله فيما يختص بتصنيفات إعداد الطعام وهي تصنيفات *Catégories* تتصل بأشياء موجودة « في ذاتها » داخل البيئة المحيطة بالإنسان . فقد اكتشف أنها ليست فقط طبيعة في الأكل بل وفي التفكير أيضا .

(1) LEVI-STRAUSS : «Te Totémisme aujourd'hui», P. 131.

(2) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», P. 253.

وهكذا نجد أن العقلية والسابقة على المنطق ، عند ليفي بربل Bruhl وسارتر Sartre ترد بالأحرى عند ليفي ستروس إلى عقلية المنطق المحسوس Logique du Sensible.

منطق المحسوس :

إن هذا المنطق قد تكون ابتداء من أنواع من التقابل لوحظت في الصفات المحسوسة لأشياء ملموسة (تقابل بين النىء والمطبوخ ، بين الرطب واليابس ، أو بين الذكر والأنثى مثلاً) . وهو في هذا لا يختلف عن منطق يستند إلى أنواع صورية من التقابل بين وحدات كلية مجردة مثل (+ / -) ، اللهم إلا من قبيل الحديث عن نفس الأشياء بطريقتين مختلفتين (١) .

وليفي ستروس يرفض التمييز التقليدي بين عقلية بدائية وعقلية متحضرة . وهو مع ذلك يرى أن التفكير البدائي يتصف بمنطق دقيق وحارم من الممكن أن نجده لدى الإنسان المسمى بالمتحضر (٢) .

ويحق لنا الآن أن نتساءل عما أسماه ليفي ستروس بالفرنسية "La pensée sauvage" وجعل منه عنوان أحد كتبه الرئيسية . هو ما ترجم خطأ إلى اللغة العربية بـ "الفكر المتوحش" . صحيح أن هذه التسمية باللغة الفرنسية قد تفهم لأول وهلة على أنها تشير إلى تفكير من نوع همجي أو وحشي أو ساذج . غير أن ليفي ستروس يرفض كل هذه التفسيرات ويؤكد أنه لا يعنى أى صفة حمائية . فالعلاقة بين التفكير " البدائي " و " المتحضر " هي علاقة تطابق أكثر من كونها علاقة لاختلاف في الدرجة أو في النوع . ولذا نرى أن الترجمة المناسبة يمكن أن تكون " تفكير الفطرة " استناداً إلى مايل :

(1) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», P. 130.

(2) CRÉSSANT : «Lévi-Strauss», P. 67.

(١) استعمال لفظ Sauvage في اللغة الفرنسية أحيانا للدلالة على النباتات التي تظهر تلقائيا فيقال Une plante sauvage أو raisin sauvage وهي عندنا يمكن أن تسمى نباتات برية أو فطرية .

(٢) ليفي ستروس نفسه يتحدث عن « بنامات فطرية » Structures innées في مقدمته لكتاب مارسيل موس « علم الاجتماع والاشروبولوجيا » (١) كما أنه يتحدث عن « تفكير الفطرة » la pensée sauvage باعتباره صورة غير مهذبة للتفكير الأوحده (٢) .

c'est la forme non domestiquée de l'unique pensée
(٣) يرى ليفي ستروس أن الإنسانية قد اكتسبت اللغة والوظيفة الرمزية دفعة واحدة . ومما كان من طبيعة هذا الاكتساب التلقائي الذي تولد عنه الفكر ، والذي تكشف للباحث بفضل توغله في أعماق الثقافات على نحو ما يظهر في مؤلفه ، فإنه يحق لنا أن نتحدث عن « تفكير الفطرة » كترجمة عربية لعنوان كتاب la pensée sauvage . وسنلتزم بهذه الترجمة على اعتبار أنها تشير إلى « صورة غير مهذبة للتفكير الأوحده » .

وقد كتب ليفي ستروس في إحدى مقالاته يقول : « إن ما أسميه » pensée sauvage « لأقصد نسبته إلى أي إنسان أو لأي حضارة ولا يعني أي صفة حمليسة أردت فقط تحت إسم « تفكير الفطرة » أن أشير إلى نسق من المسلمات والبداهيات اللازمة في وضع تقنين pour fonder un code يسمح -

(1) LEVI-STRAUSS : «Introduction à l'oeuvre de Mauss», P. XXXI.

(2) LEVI STRAUSS : «Réponses à quelques questions», in Esprit, Nov. 1963 P. 597.,

بقدر الإمكان وبأقل قدر من سوء الفهم - بأن تترجم ما في نفس « الآخر ،
إلى ما في نفوسنا والعكس (١)

«Traduire «l'autre» dans le «notre» et réciproquement»

وترجمة ما في نفس الآخر إلى ما في نفوسنا يعنى أن « التركيب اللاشعورى
يضعنا في تطابق مع صور للنشاط العقلى هى لنا وللغير في نفس الوقت » (٢) .
ففى الوقت الذى تتم فيه الملاحظة ، على العالم أن يتعرف على اللاشعور فى أعماق
ذاته ، وذلك فى نفس الوقت الذى يشرع فيه فى الكشف عن اللاشعور الجمعى
(أو البنائى) للمجتمعات الملاحظة .

وقد كان هدف ليفى ستروس أن يبين أن قدرة تفكير الفطرة على
تصنيف الأشياء ses aptitudes classificatrices وأيضا قدراته على خلق
الطقوس السحرية (٣) هو من قبيل التهيد أو الإرهاص anticipation للعلم

(1) Ibid., P. 634.

(2) LEVI-STRAUSS : «Introduction de l'oeuvre de Mauss», P. XXXI.

(٣) لاحظ ليفى ستروس أن أحد الزعماء فى الشعوب التى درسها يقول : كل
شئ مقدس يجب أن يوضع فى مكانه « ويعلق على ذلك بأن دقة الجانب الطبقى
من التفكير تقتضى أن تصنف الأشياء وأن ينظر لكل شئ بالنسبة لفئته أو
لمكانه الخاص (تفكير الفطرة ص ١٧) .

ويعلق Fages بأن عملية سحرية واحدة يمكن أن تنقسم إلى أجزاء كثيرة
كما أن المنتفع عليه أن يقوم بإشارات معينة ، وعليه أن يبلل أجزاء معينة من
جذعه بمائل معين . وهو على دقيق يقتضى تركيز الانتباه ومراجعة مستمرة
ومن كل هذا يتضح أن عالم البدائى يبدو منظماً .

(Fag.s : «Comprendre Lévi-Strauss», P. 67).

الحديث . و فلسفة السحر إلى العلم هي كنسبة الظل الذى يتقدم اجسـم المتحرك إلى هذا الجسم . مع ملاحظة أن الظل هنا يكون متكاملًا تمامًا مثل الجسم وأيضا يكون متناسقا مثله . . . إن السحر كعملية تقتضى التفكير ليس بداية ، أو الجزء الأول من كل لم يكتمل بعد ، إنه يكون نسقا متكاملًا ، (١) . وهذا النسق يسميه ليفى ستروس تارة منطق المحسوس *logique du sensible* وتارة أخرى علم الملموس *science du concret* . السحر إذن لا يمثل مرحلة فكرية ساذجة تسبق العلم كما زعم البعض قبل ليفى ستروس فكلاهما يمثل وسيلة للمعرفة تستخدم نفس العمليات العقلية رغم أنهما لا يتعرضان لنفس الأنماط من الظواهر (٢) .

ويقارن ليفى ستروس بين الهاوى والمهندس فى محاولة منه لمقارنة « تفكير الفطرة ، بالتفكير العلمى . فالهاوى يستخدم ما يوجد تحت يده من معدات وينجز بها أعمالا متنوعة ومتشعبة التخصص . وظاهر أن معداته غير كافية رغم أن قدرتها الإجرائية متسعة *étendu* ، أما المهندس فإنه يخترع كل ما يلزمه من أدوات كما أنه يضع فى حسبانـه ما يلزمه من مواد أولية ومعدات قبل البدء فى إنجاز مشروعاته .

وكما أن الهاوى ، فى المجال العلمى « التتقى » يمكن أن يتوصل إلى نتائج براقة رغم إمكانياته المحدودة ، كذلك فإن تفكير الفطرة يمكن أن يتوصل ، فى المجال الفكرى ، إلى نتائـج مذهلة .

(1) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», P. 21.

(2) Ibid. P. 21.

وإذا كان المهندس والعالم يستخدمان التصورات concepts ، فإن الهاوى و « البدائي » يستخدمان الرموز signes . وإذا كان التصور concept يسمح بقدرة « مرجعية » غير محدودة Une capacité référentielle illimitée ، فإن الرمز signe الذى يستخدمه « البدائي » يحتل مكانا وسطا بين الصورة الحسية image وبين التصور (١) وهو أقرب إلى الحدس الحسى intuition sensible ولهذا كانت قدرته المرجعية محدودة .

وإذا كان التصور concept يتمتع عند المناطقه بأن له مفهوماً و ماصداً ، فإن الرمز قلباً لا يقبل علاقات متعددة مع كائنات أخرى (٢) ، ومن ثمة يظهر المفهوم والمصادق ولكن لا كوجبهين متميزين ومتكاملين وإنما كحقيقة واحدة ومتماسكة Comme Une réalité solidaire . ومن هنا يمكن القول بأن « تفكير الفطرة » أو التفكير الأسطورى رغم أنه منفص في الصور الحسية إلا أنه معمم généralisatrice أى علمى scientifique (٣) .

ما تقدم عن الطوطمية و « تفكير الفطرة » نجد أن ليفى ستروس لا يسمح بأن يكون « التفكير البدائي » مختلفاً عن تفكيرنا إلا بما له من مستوى استراتيجى معين niveau stratégique هو منطق المحسوس أو علم المدروس . ذلك لأن المبادئ العامة للتفكير الإنسانى هى ، وقد طمستها لدينا مظاهر الثقافة العصرية والتكنولوجيا المتقدمة . أما القاسم المشترك لكل

(1) Ibid., P. 27 , 28.

(2) «Le signe est permutable, c'est-à-dire susceptible d'entretenir des rapports successifs avec d'autres etres». (La Pensée sauvage), P. 31.

(3) Ibid., P. 31.

تفكير إنسانى فهو التفكير المركب بواسطة تصورات أو رموز ، أى التفكير البناء الذى يقوم على إجراء فصم ثنائى *opérer un découpage binaire* قوامه التقابل المتمركز بين ضدين من نوع (+ / -) .

أما المجال الخصب الذى يتكشف لنا فيه هذا القاسم المشترك فإنه يظل دائماً على مستويين هما منطق المحسوس والاسطورة . وقد حاول ليفى ستروس فى مجموعة مؤلفاته الميثولوجية (١) أن يعالج هاتين النقطتين :

البناء والمطبوخ :

إن التفكير المنطقى على مستوى المحسوس هو تفكير مصنف *Classificatrice* يستخدم قوائم تجريبية *des catégories empiriques* مثل نوى ومطبوخ ، طازج وفاسد ، مشوى ومسلوقة ، و د كلها تعبر عن أنوع أخرى من التقابل *oppositions* ذات طبيعة كسمولوجية أو اجتماعية ، (٢) . إن طبيعة اللحم المشوى يحتل دائماً المكان المتوسط بين الأطباق الأخرى على المائدة ، كما أن الدجاجة المشوية هى أعلى مرتبة من الدجاجة المسلوقة . وقد يكون تفسير ذلك أن الأطباق المسلوقة تخصص للرضى والأطفال كما أن الدجاجة المسلوقة تكون

(١) هذه المؤلفات هى :

أ - النوى والمطبوخ « Le Cru et le Cuit »

ب - من العسل إلى الرماد « Du Miel aux Cendres »

ج - أصل عادات المائدة « L'Origine des Manières de Table »

د - الإنسان العارى « L'Homme Nu »

(2) LEVI-STRAUSS : « Le Triangle culinaire », in l'Arc, no. '29 (spécial), 1964, p. 20.

اقتصادية أكثر من المشوية . وإذا صح هذا لدى معظم الشعوب ، فإنه لا يمكن أن يكون من فعل المصادمة وإنما هو دليل على عمومية الثقافة
! Universalité de la culture.

كتب ليفي ستروس يقول : « إن المساوق يعين فترة أطول من
المشوى وعلى ذلك فإنه يعتبر اقتصاديا على عكس المشوى سربع الفساد وبالتالي
ليس اقتصاديا . وفي حين أن المسلوق غذاء شعبي نجده أن المشوى هو
غذاء أرستقراطي » (١) .

المطبخ إذن يمثل نشاطاً عالمياً *Universelle* مثل اللغة . فكما أنه
لا يوجد مجتمع بدون لغة ، كذلك فإنه لا يوجد مجتمع لا يطبخ على الأقل
بعض أكلات طعامه . ويرى ليفي ستروس أن هذا النشاط يفترض نسقا في
شكل مثلث رؤوسه هي : النية ، المطبخ ، الفاسد . « إن المطبخ يمثل تحولا
ثقافيا طرأ على النية ، أما الفاسد فهو تحول طبيعي » (٢) . ونلاحظ أن التقابل
الثنائي الذي يستتر تحت هذا المثلث هو التقابل (طبيعة / ثقافة) .

ويرى ليفي ستروس (٣) أن المشوى يوضع إلى جانب الطبيعة أما
المسلوق فإل جانب الثقافة (٤) . ذلك لأن المشوى يطبخ مباشرة أما المسلوق
فهو يتطلب إناء وماء . والإساء هو من خلق الثقافة . وإذا كان المسلوق

(1) Ibid., P. 23.

(2) Ibid., P. 20.

(3) LEVI-STRAUSS ; «L'Origine des Manières de Table»,
(Plon, 1968), P. 397-401.

(٤) ومن هنا كان الرأي الشائع بأن الأطعمة المشوية قد سبقت المطبوخة
في تاريخ البشرية .

يشير إلى الطهى من الداخل endo - cuisine ، وهو مخصص لجماعة صغيرة مغلفة ، فإن الإشارة في المستوى إلى الطهى من الخارج exo - cuisine ، وهو يقدم للبدعوى أو إلى أناس جاءوا من الخارج . وقد لاحظ ليفى ستروس أن المستوى - فى أمريكا - مرتبط دائماً بالحياة فى الحلاء بين الأحرار ومرتبط أيضاً بنفس الذكور ، أما المسلوب فهو مرتبط بالحياة القروية وبنفس الأنثى . كما لاحظ أيضاً أن الطهى المسلوب يقدم كطريقة لحفظ اللحم أما المستوى فإنه يصبح به فقد وهدم . الأول يذكر بالافتصاد والثانى بالإسراف ، أحدهما أرمستقراطى والثانى شعبى .

وفى مجتمعات عديدة (ومن خلال دراسة الأساطير) اكتشف ليفى ستروس أن المسلوب يمكن أن يشير إلى نظام العالم وإلى الحياة ، بينما نجد أن المستويات تعنى الموت (١) .

وهكذا يتكشف لنا كيف أن الطهى فى الجماعة يمثل لغة تترجم لاشعورياً بذية هذه الجماعة . وسنرى فيما يلى أن الأساطير تقوم بنفس المهمة وتنقل نفس الرسالة وهى فى ذلك قد تستعين بما يتمثل بالطبخ أو إدراك الأصوات أو المسائل الاجتماعية أو الكسمولوجية ،

منطق الأسطورة :

لقد اتخذ ليفى ستروس من « منطق الأسطورة » عنواناً شاملاً لدراسته الواسعة عن الأساطير لدى الهنود الأمريكيين ، كما كان الهدف من هذه الممارسة هو اكتشاف نسيج من الاتصالات المتبادلة بين منطق الأسطورة

(1) CRESSANT ; «LEVI-STRAUSS», p. 125

وبين أنواع المنطق الأخرى (١) ، ومن هنا نرى أن برنامج الأنثروبولوجيا البنائية بظل دائما هو هو أى اكتشاف البناءات العميقة واللاشعورية للنفس الإنسانية . يقول ليفي ستروس ولما التجربة الإثنولوجية تهدف إلى الكشف عن كراهن العقل les enceintes mentales ، ورد المعطيات التي تظهر مشوشة إلى كل منظم ، والوصول إلى مستوى تتكشف فيه الحتمية مخفية تحت سراب الحرية (٢).

وإذا كانت دراسة أنظمة القرابة والطبوس والأدعية الطوطمية des appellations totémiques قد تكشف عن صعوبة الفصل بين الضغوط الاجتماعية والضوابط الداخلية les contraintes internes ، فإن الميثولوجيا إنما تسمح بتصفية هذه المشكلة . وذلك لأن الأساطير ليس لها وظيفة عملية مباشرة كما أنها لا تنصب مباشرة على الواقع . . ولذا ، فإذا كان من الممكن أن نثبت أن هذا المظهر الجزائي arbitraire الذي تبدو عليه الأساطير ، وذلك الفيض الذي يبدو وكأنه حر ، وهذا الابتكار الذي قد نعتقه أنه بدون قيد ، نقول أنه إذا كان من الممكن أن نثبت أن هذا كله يفترض قوانين تعمل على مستوى أكثر عمقا ، فإن الاستنتاج الذي لا مفر منه سيكون أن النفس وقد تركت لذاتها بعيدا من انحراطها مع الأشياء تبدو وكأنها شيء بين الأشياء . أى تخضع للقوانين التي تخضع

(١) وقد بينت Catherine Backes أن هذه الأنواع الأخرى من المنطق تبدأ بمناطق الإحساسات Logique des sensations ومنطق الصور Logique des formes ومنطق العلاقات Logique des relations .

(Voir: Critique, Octobre, 1971, no. 293, P. 842-843).

(2) LEVI-STRAUSS. «Le Cru et le Cuit», P. 18,

طما الانسياء ... وإذا كانت النفس الإنسانية تبدو مسيرة بقوانينها حتى في إبتكار أساطيرها ، فإنها ستكون بالأحرى مسيرة في جميع مجالاتها ، (١) .

ويرى لبني ستروس أن العالم الذي يتعرض لدراسة الأساطير ينبغي أن يتضمن منهجه لاستبعاد أنواع أربعة من التفسير (٢) :

(١) التفسير القائم على اعتبار أن الأساطير تكنف عن المشاعر الأساسية للمجتمع . (علم النفس الإجتماعي) .

(٢) التفسير القائم على اعتبار أن الأساطير تعكس البناء الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية والاقتصادية .

(٣) التفسير القائم على تحليل معنى الأسطورة . وهو يعتبر الأسطورة محاولة لفهم الظواهر الغامضة مثل الظواهر الفلكية أو الظواهر المتصلة بحالة الطقس .

(٤) التفسير القائم على التحليل النفسي وخاصة على طريقة يونج يعتبر الأساطير صادرة عن مشاعر مكبوتة في اللاشعور الجمعي للمجتمع البدائي .

ويرى لبني ستروس أيضا أن الدليل على عدم كفاية هذه التفسيرات هو أن الأساطير على الرغم من مظهرها الخلاق Créatrice والجزافي arbitraire والفيصاص fo so inante فإنها تتسابه في جميع أرجاء الأرض (٣) .

إن كتاب « الطوطمية اليوم » و « تفكير الفطرة » قد تضمننا محاولة جديدة في

(1) Ibid., P. 18.

(2) LEVI-STRAUSS : „ L'Anthropologie structurale ” , P. 228-230

(3) Ibid , p. 230.

التفسير ، وهى المحاولة التى تعتبر الأساطير نتاجا مباشرا للتفكير الإنسانى . يقول ليفى ستروس : « إن إهتمامنا ينصب على كيفية تكوين التفكير الأسطورى فى داخل النفس الإنسانية وفى غفلة منها » (١) .

„ Nous ne prétendons pas montrer comment les hommes pensent dans les mythes, mais comment les mythes se pensent dans les hommes et à leur insu ” .

وهذه العبارة تجرنا إلى الحديث عن اللاشعور عند ليفى ستروس . وسنعرف سلفا أنه يختلف تماما عن تصور فرويد ويونج ؛ فاللاشعور عنده « هو مجموعة من الضغوط التى ينصاح لها كل تفكير ، وهى ذات طبيعة سيكلوجية ومنطقية ، كما أن هويتها واحدة لدى كل نفس إنسانية قديمة كانت أو حديثة بدائية أو متحضرة » (٢) . واللاشعور عند ليفى ستروس أيضا « هو الصفة العامة والمميزة للظواهر الاجتماعية » (٣) ، وهو الذى يمكن من الاتصال بالآخرين . وفى كتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » كان يصرح بأن « اللاشعور فارغ دائما ، أو على الأصح فإنه غريب عن الصور كغرابية المعدة عما يمر بها من غذاء . هو جهاز ذو وظيفة خاصة ، وتنحصر حقيقته فى فرض قوانين بنائية على عناصر تأتي من

(1) LEVI-STRAUSS : “ Le Cru et le Cuit ” , p. 20.

(2) La Anthropologia, Hoy : entrevista a Claude Lévi- Strauss (par Eliseo VERON) , in Cuestiones de Filosofia, I, Nos. 2-3, Buenos - Aires, 1962, p. 161) . (Voir, De Ipola, Cahiers Internationaux de Sociologie, Volume XLVIII, 1970) .

(3) LEVI-STRAUSS . “ Introduction a l'oeuvre de Mauss ” , p. XXV.

الخارج ... ، (١) .

اللاشعور إذن هو القانون الصوري للبناءات ، أو السبب الغائب لما تحدثه هذه البناءات من نظم للقرابة أو صور للحياة الاقتصادية أو الأنساوق الرمزية (٢) .

ورغم أن هذا المفهوم لللاشعور يختلف تماما عن مثيله عند فرويد ويونج ، إلا أن الباحث في الفكر البنيوي لا يسعه إلا أن يقرر الحقائق التالية :

(١) انهر ليفي ستروس بالأسطورة تماما كما انهر فرويد بتفسير الأحلام . ففي الأسطورة يختفى التمييز بين الطبيعة والثقافة ، إذ يتحدث الناس إلى الحيوانات ويتزوجون منهم ، كما أنهم يعيشون في البحار وأيضا في أجواء السماء ويمارسون السحر . وكذلك كان الحال في الأحلام .

(٢) كان موقف ليفي ستروس مما تقصه الأساطير أنه وراء المعنى الظاهر الذي توحي به لا بد من وجود معنى آخر مخالف يخضع لمتقنين معينين . ومعنى ذلك فإن الأسطورة هي ضرب من الحلم الجمعي يكشف تفسيره عن معنى ختبيء تماما كما هو الحال في الأحلام عند فرويد .

(٣) كانت نظرة ليفي ستروس للأسطورة على أنها رسالة مضمّنة تهدف إلى حل تناقض معين في المجتمع البدائي (٣) . وكذلك كانت وظيفة الحلم عند فرويد .

(٤) إذا كانت النفس مسيرة بقوانينها حتى في اختراع أساطيرها عندها

(1) LEVI-STRAUSS . “ Anthropologie structurale ” , p. 224-225.

(2) De Ipola Emilio , “ Ethnologie & Histoire ” , Cahiers internationaux de Sociologie, Volume XLVIII 1970, p. 50.

(3) LEVI-STRAUSS . “ Anthropologie structurale ” , p. 254.

لينى ستروس ، فانها عند فرويد مسيرة بقوة وحجم اللاشعور ؛ فكلاهما ينكر على الإنسان حريته .

ومن الممكن أن نلخص أهم نقط الخلاف بين لينى ستروس وأصحاب التحليل النفسى فيما يلى :

(١) اللاشعور عند لينى ستروس هو مقولة الفكر الجمعى *Une catégorie de la pensée collective* أما عند أصحاب التحليل النفسى فهو مضمون فردى أو جمعى (٢).

(٢) اللاشعور الجمعى عند يونج دملء برموز وأشياء رمزية هى منه بمثابة القوام *Substrat* ، أما وظيفة اللاشعور عند لينى ستروس فهى رد الأشياء إلى طبيعتها أى إلى النسق الرمزى الذى لولاه لما كان الإتصال بين هذه الأشياء مفهوما . فالنسق الرمزى هو الذى يفسر معقولية هذه الأشياء (٣).

(٣) نقطة الضعف فى مفهوم يونج هو محاولة تفسير النماذج الأسطورية *les archétypes* دون النظر إلى السياق الذى يحتوئها (٤). بينما عند لينى ستروس فإن التفسير يكون بالتمايز . *La signification est différentielle.* أى بتمييز الظاهرة بعلاقاتها بظواهر أخرى داخل النسق .

(1) LEVI-STRAUSS : «Introduction à l'oeuvre de Mauss», p. XXXII.

(2) Ibid., p XXXII.

(3) LEVI-STRAUSS : «L'Anthropologie structurale», p. 230.

ولإحدى جانبي إهتمام ليفي ستروس بالمسياق الذي يحتوى الظاهرة ، فإنه رغم ذلك لم يكن يتم بالمضمون ، إذ أن حقيقة الأسطورة (عنده) لا تتمثل في محتوى متميز . إنها تكمن في علاقات منطقية مجردة عن المحتوى (١) ، أو أن هذا المحتوى يمكن أن يشبه بلغة غير مفهومة يحاول عالم اللغة أن يكشف قواعدها اللغوية دون إهتمام بما تتضمنه من معنى ودون إهتمام بصاحب النص اللغوي (٢) . وعلي سبيل المثال إذا جاء بالأسطورة أن النسر يظهر لنا بالنهار واليومه أثناء الليل لأداء نفس الوظيفة فإننا نستخلص من ذلك أن النسر هو يومه نهاريه وأن اليومه هي نسر ليلي ، وهذا يعني أن التقابل الذي يفرض نفسه هنا هو التقابل بين الليل والنهار . وبالمقارنة مع أساطير أخرى سنجد أنه يوجد تقابل بين النسر واليومه من ناحية ، باعتبارهما طيور جارحة ، وبين الغراب من ناحية أخرى باعتبارهما غير جارح . هذا طبعاً مع الإحتفاظ بالتقابل بين اليومه والنسر تحت علاقة النهار بالليل . أما البطة فإنه يوجد تقابل بينها وبين الطيور الثلاثة السابقة على اعتبار أن علاقة التقابل بين الإزدواج (سماء / ماء) والإزدواج (سماء / أرض) . . . ، وهكذا نتقدم نحو تعريف عالم الأساطير الذي هو قابل للتحليل إلى ألفاظ تقابل تمثل باقية من العناصر المتمايزة .

(٣) un «faisceau d'éléments différentiels»

هل لنا أن نسأل بعد ذلك عن معنى هذه الأساطير ؟ يتفق ميلوبونتي مع ليفي ستروس في أن محاولة فهم الأسطورة على أساس ما تقوله كما تفهم الجملة

(1) LEVI-STRAUSS : «Le Cru et le Cuit», P. 246.

(2) LACROIX Jean : «Panorama de la philosophie Française Contemporaine», p. 219.

(3) Ibid., p. 219-220.

المفيدة هو تماماً كمحاولة تدقيق قواعد لغتنا ومفرداتها على لغة أجنبية ، (١). غير أن الأساطير عند ليفي ستروس يمكن أن تعنى شيئاً واحداً وعاماً : إنها تعنى النفس التي صدرت عنها والتي صاغت بالاستعانة بعالم تشكل هي نفسها جزءاً منه. ومن ثم ، تصدر الأساطير عن النفس وتصدر عن الأساطير صورة لعالم نقشت معالمه على بناء النفس الإنسانية ذاتها . وعلى كل ، فإننا لا نفسر الأساطير ، بل إنها هي التي تفسر بعضها بعضاً أو تعبر عن بعضها البعض (٢).

Les mythes se pensent entre eux.

طريقة تحليل الأسطورة :

إذا كان الباحثون قبل ليفي ستروس يجدون في البحث عن الرواية الأصلية للأسطورة أو عن الأصل البدائي لها ، فإن ليفي ستروس يعرف كل أسطورة بمجموع الروايات التي وردت عنها ، ويضعها جميعاً في الاعتبار على قدم المساواة ، ثم أنه يخضعها للتحليل البنائي (٣). ولعل السبب في ذلك أنه لا يهتم بمضمون الأسطورة كما سبق أن ذكرنا بقدر إهتمامه بالعلاقات المنطقية بين الوحدات المكونة لها .

ويبسط Edmund Leach كيفية التعرض لمجموع الروايات التي وردت عن الأسطورة كالآتي :

لنتصور إنساناً « أ » يحاول أن يبعث برسالة إلى إنسان آخر « ب » ، يكاد يبعد عن مدى وصول الصوت . لنفترض أيضاً أن المشكلة قد تأثرت بعوامل أخرى

(1) MERLEAU-PONTY : "Eloge de la philosophie", p. 159.

(2) LEVI-STAUSS : "Le Cru et le Cuit", p. 20-22.

(3) LEVI-STRAUSS : "L'Anthropologie structurale", p. 240

مثل صوت الريح أو مرور السيارات ألخ . إن الشخص دأ ، باعتباره ذا خبرة ، لن يبعث برسالة مرة واحدة بل سيحرص على التحدث بأعلى صوته عدة مرات مستعملاً في كل مرة عبارات مختلفة . أما الشخص دب ، ف هناك احتمال أن تصل إليه هذه الرسائل الصوتية مشوهة . غير أنه يجمعها ، وبمقارنة ما بها من تشابه أو تناقض سيتمكن من توضيح معنى الرسالة .

لنفترض أن الرسالة تتكون من ثمانية عناصر ، وأنه في كل مرة يتحدث دأ ، إلى دب ، كانت تضييع بعض أجزاء من الرسالة بسبب الأصوات الدخيلة . وعلى هذا فإن النموذج الكامل الذي تلقاه دب ، سيكون عبارة عن تسلسل توافقي « série d'accords » ، يماثل التوزيع الموسيقي كالآتي : (١)

1	2		4		7	8
	2	3	4		6	8
1			4	5	7	8
1	2			5		7
		3	4	5	6	8

ويقترح لينى ستروس أن تحمل كل رواية على حدة وذلك بأن يترجم تنابع الأحداث بواسطة جمل قصيرة بقدر الامكان مكونه من موضوع ومحمول . ثم تصنف هذه الجمل تصنيفاً خاصاً حسب موقعها في رواية الأسطورة وحسب ما تحتويه من علاقات . فالجمل التي تشمل علاقات من نفس النوع تشكل مجموعة تسمى mytheme . وفي هذا يلجأ لينى ستروس للمقارنة بورق اللعب الذي ينقسم إلى أربعة مجموعات . ونبدأ بأسطورة أوديب على سبيل المثال . (٢)

(1) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 92.

Voir également : «L'Anthropologie Structurale», p. 235-236.

(2) LEVI-STRAUSS : «L'Anthropologie Structurale», p. 236.

(١)	(٢)	(٣)	(٤)
كادموس يبحث عن أخيه أوربا التي اختطفها زيوس	أهل أسبرطة يقتل بعضهم بعضا	كادموس يقتل المارد	لابدكوس (والد لايوس) أعرج؟ لايوس (والد أوديب) أشول؟
أوديب يتزوج جوكاست	أوديب يقتل أباه لايوس	أوديب يذبح أبا الطول	أوديب نورمت قدهما؟
أنتيجون يدفن بوليفيس (أخاه).	ايتوكل يقتل أخاه بوليفيس		

كل واحد من هذه الأعمدة يمثل مجموعة mythème أى يشتمل على جملي
ذات علاقات من نفس النوع. العامود رقم (١) يشير إلى علاقات قرابة متهورة.
«rapports de Parenté surestimés».

العامود رقم (٢) يشير إلى علاقات قرابة منحذرة .

«rapports de parenté sousestimés ou dévalués»

العامود رقم (٣) وهو الخاص بقتل الإنسان للعالمقة المتوحشين وفيه رفض

لأن يكون الإنسان ابن الطبيعة أو ابن الأرض (١).

«la négation de l'autochtonie de l'homme»

العامود رقم (٤) وفيه إشارة إلى أن الإنسان ابن الأرض أو ابن الطبيعة

بدليل إصابته بعيوب مرضية .

«la persistance de l'autochtonie de l'homme»

(فوالد Laios أعرج وأوديب تورمت قدماه) .

بين العامود الأول والثاني يوجد علاقة تقابل opposition وأيضا بين

الثالث والرابع .

وكان ليفي ستروس قد لاحظ أن التفكير الأسطوري ينشأ من الشعور ببعض التناقضات، ويهدف إلى تصفيتها تدريجيا (٢). وفي هذه الأسطورة نجد أن الاعتقاد السائد عن عظمة الإنسان وعن طبيعته السماوية التي قبله مكنته من القضاء على شياطين الأرض، نجد أن هذا الاعتقاد يصدم بالواقع المتواضع والذي يتحمل في ضعف الإنسان بدليل إصابته بعاهات الأرض. فأوديب تورمت قدماه ووالده أشول ووالد Laios (جد أوديب) أعرج . وهنا تظهر الأسطورة وكأنها أداة منطقية تهدف إلى تصفية هذا التعارض .

(١) هو ليس ابن الطبيعة لأنه قتل العالمقة ، وبالتالي هو ينتسب إلى ما وراء الطبيعة أو ما هو خارق للطبيعة.

(2) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie Structurale», p. 248,

وسنعرض الآن لأسطورة Tereno عن أصل التبغ ، كشال آخر للتحليل
البنائي للأساطير (١).

ويحكى أن ساحرة كانت تدنس بدم طمسها نبات الكاراجوانتا Caraguanta
ثم تقدمه طعاما لزوجها (نبات الكاراجوانتا تتميز أوراقه بنقط حمراء في بدايتها)
ونتيجة لذلك إضطجعت قوى الزوج وبدأ يتعثر في مشيته وأصبح يفتقر إلى
الرغبة في العمل . وعندما أخبره ابنه عن سبب مرضه صمم أن يفعل شيئا للانتقام
وأعلن أنه ذاهب للبحث عن العسل في الأحرار . وبعد جهد مضى في الغابة
سمعت له طرقة مداسه ، إكتشف خلية للنحل أسفل شجرة ، وقريبا منها كان
يرقد ثعبان . إحتفظ الرجل لولده بالعسل ، أما زوجته فقد جهز لها خليطا من
العسل وأجزاء من لحم وبطن الثعبان . ويجرد أن تذوقت الزوجة هذا الخليط
شعرت بحساسية أدت إلى أكلان في جميع أجزاء جسمها . وبدأت تحك جسدها
وتهدد زوجها بالفتك به وإلتهامه . هرب الرجل وتساق شجرة يعيش بداخلها
أسراب الببغاء ، وهذا زوجته بأن رعى إليها الواحد بعد الآخر من أفراد
الببغاء . وبينما كانت تطارد واحدا منها لتلتهمه ، إلتهم زوجها الفرصة وهرط
في إتجاه كمين نصبه لها . ثم أنه تفادى هذا السكين ف وقعت الزوجة في الحفرة
وماتت . أما الرجل فإنه ردم الحفرة وظل يراقبها إلى أن ظهر فوقها نبات غريب
وبدافع من حب الإستطلاع جفف الزوج أوراق هذا النبات في الشمس ، وفي
المساء ، وسرا ، بدأ يدخن . وعندما مر أصدقاؤه أخذوا يسألونه ، ومنذ ذلك
الحين عرف الإنسان التبغ .

إنه لمن الصعب أن نتكهن بما يدور في ذهن القارئ أو المستمع لهذه

(1) LEVI-SRAUSS : «Le Cru et le Cuit», p. 108.

الأسطورة . وكان ليفي ستروس يرى أن ما يفهمه المستمع عندما ينصت لأسطورة أو لقطة موسيقية هو أمر شخصي يحث لإعتبارات كثيرة (١) . ففي اللغة إذا كان مرسل الرسالة هو الذي يقرر محتوياتها ، نجد أن مستمع الأسطورة أو القطعة الموسيقية هو الذي يحدد هذا المحتوى . كما يعتقد ليفي ستروس أن التحليل البنائي للأسطورة وللوسيقى يقودنا إلى فهم البناء اللاشعوري للنفس الإنسانية لأن الجانب اللاشعوري للبح الإنسانى هو الذى يعول عليه فى الإستجابة لهذه التركيبات الثقافية . وإذا أضفنا إلى كل هذا أن ليفي ستروس كان يهدف من مقارنة الميثولوجيا بالموسيقى إلى الارتقاء بهما عن مستوى المحسوس والمعقول مما وإلى الوصول بنا إلى مستوى الرموز ، عندئذ سنعرف أن هذه الرموز تفسر بعضها بعضاً ، وترجم التجربة الحسية ، وتعكس منطق الصفات المحسوسة . (٢)

ولذا إنقلنا على ضوء هذا إلى الأسطورة سאלقة الذكر لوجدنا أنها تنقسم إلى وحدات تربطها أنساق تقابل مثل :

تقابل بين المرأة ومفتوحة ، فوق نبات الكاراجوانتا وبين المرأة ومغلقة ، تحت نبات التبغ .

تقابل بين حاجة الرجل بأن يحاط علماً بأسباب الداء وبين معرفة المرأة يداًها مباشرة .

تقابل بين جنس المرأة وجنس الرجل .

ونلاحظ أن المرأة فى هذه الأسطورة إلى جانب الطبيعة : فهى لا تملك فناً ، إذ أنها إذا قدمت السم فن دم طمها ، وإذا أكلت فإنها تأكل النىء (الأسطورة

(1) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 178.

(2) LEVI-STRAUSS : «Le Cru et Le Cuit», p. 22.

تلقى بها خارج الإنسانية) ، أما الرجل فتصوره الأسطورة بين مجتمع الرجال ، وهو يكذب ويعمل ، وبالتالي فهو قريب من الثقافة .

كان لابد إذن من استبعاد المطبخ لكي يزج بالمرأة إلى الحياة الحيوانية . وهنا ظهر مجتمع الرجال . وهكذا يفسر أصل التبغ وما يحول التبغ مفيداً للتفكير بقدر ما هو لذيذ في التدخين .

بعد هذه الجولة السريعة في أعماق الأنثروبولوجيا البنوية فصل إلى خاتمة هذا الفصل . وإذا كان لنا أن نتساءل عما يمكن أن نستخلصه من خلال هذا العرض فإننا نقول أنه من الناحية العلمية يبدو أن ليفي ستروس يميل إلى التسليم بأن إمكانية نساغاته تتعمل بوقائع تمثل صفات عالمية للعملية اللاشعورية للتفكير الإنساني . ويمكن أن نلاحظ كذلك أن البنوية الأنثروبولوجية بإصرارها على التسليم بصحة ما أقرته في هذا الشأن ربما تردت إلى نوع من الدرجاتية . ونسوق على ذلك مثالا ورد في كتابات ليفي ستروس نفسه . ففي مناقشة بخصوص أسطورة تشوكو Choco ، دارت بينه وبين الأنثوجرافي الكولومبي الشهير ريتشل G. Reichel وهي الأسطورة التي تشير مجازا إلى العسل للدلالة على السائل المنوي ، وذلك على عكس ما أثبتته أبحاث ليفي ستروس ، يقول صاحب الأنثروبولوجيا البنائية : « إن نسقا استخلصناه من شعوب تمتد من فينزويلا إلى باراجواي إذا صادفته حالة تكذبه ، فإن هذه الحالة لا تكذب تفسيراتنا وإنما تثريها ببعده إضافي » (١)

ونحن من جانبنا لا نملك إلا أن نقرر أننا إذا أضفنا أبعادا إضافية كلما وجدنا حالة مخالفة فإن تحقيق النظرية الأساسية يبدو مستحيلا .

(1) LEVI-STRAUSS : «L'Origine des manières de table», p. 340.

ولقد شعر لينى ستروس بقصور معين فى منهجه ويظهر ذلك فى قوله : «...
إننى لا أدعى الوصول إلى تفسير شامل . كما إننى مستعد للإعتراف بأنه يوجد
فى مجموع نشاطات الإنسان مستويات قابلة لأن يطبق عليها نظرية البناءات
وأخرى غير قابلة لذلك . ولقد اخترت فئات من الظواهر وأنماط من المجتمعات
يمكن أن يطبق عليها منهجى بطريقة إيجابية... وإذا كان كتاب « البناءات الأولية
للقرابة » ، يودى إلى فهم أحسن لقاعدة من قواعد الزواج ، وإذا أدى كتاب
« النوى والمطبوع » ، وكتاب « من العسل إلى الرماد » ، إلى فهم أفضل لإحدى
الأساطير فإنى سعيد بما توصلت إليه . ولا أحبذ أن يترتب عليه حتما التسليم
بنتائج معينة عن طبيعة النفس الإنسانية ».

وسنحاول فى الفصل القادم أن نكشف عما يتمتع به صاحب الأنثروبولوجيا
البنوية من مكانة علمية حقيقية كما ستلقى الضوء على لينى ستروس الفيلسوف .

الفصل الرابع

ليفي ستروس بين العلم والفلسفة

ويشمل :

- (١) رفضه للفلسفة (رغم حصوله على ليسانس الفلسفة من السربون) .
- (٢) التآرجح بين العلم والفلسفة .
- (٣) إعتقادات بسيطة .
- (٤) ليفي ستروس كعالم .
- (٥) ليفي ستروس الفيلسوف .

الطبيعة والثقافة

الوظيفة الرمزية

معنى التقدم

العقل المقدس

الوظيفة الرمزية والعلم

البنائية والمذهب الصوري

البنائية ومذهب كنط

موقف ليفي ستروس من التاريخ

علم الجمال

النزعة الإنسانية

لسيفى ستروس بين العلم والفلسفة

يرى العالم الأنثروبولوجى Edmund Leach أن « لسيفى ستروس يعتبر الحجة الأولى فى الأنثروبولوجيا خارج العالم الناطق بالإنجليزية ، (١) كما يرى أنه « يشير الإعجاب بأصالة وحساسة منهجه » . (٢)

ولسيفى ستروس يعبر على أن يكون رجل علم فقط ، ويرجو أن تقرأ كتبه وتقيم أفكاره على هذا الأساس ، كما أنه يرفض الانتماء إلى الفلسفة .

وكان سارتر قد وصف لسيفى ستروس بأنه حسى *esthète* وهو وصف يطلقه على كل من يزعم أنه يدرس البشر على أنهم مثل النمل . (٣) ويرد لسيفى ستروس على هذا الاتهام بأن هذا الاتجاه الذى يفتقده سارتر هو نفسه اتجاه رجل العلم الذى يؤمن بعدم جدوى الميتافيزيقيا . (٤)

وفى الفصل الأخير من كتاب « الإنسان العاوى » يقول لسيفى ستروس : « إننى أرفض مقدما أى تفسير لموقفى يأتى من قبل الفلاسفة ... ذلك لأنه ليس لدى فلسفة تستوجب من المرء أن يتوقف عندها ، اللهم إلا بعض

(1) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss» p. 2.

(2) Ibid., p. 9.

(3) SARTRE J.-p. : «Critique de la raison dialectique», Gallimard, Paris, 1960, p. 183.

(4) LEVISTRAUSS : «La Pensée Sauvage» p. 326.

المعتقدات البسيطة ساقى إليها بقايا متراكمة لما سبق أن درست ودرست في هذا المجال . وعلى الرغم من محاولة استغلال أبحاث لصالح تفسيرات فلسفية ، فإنني سأقتصر على القول بأنها على أحسن الفروض ، ولا يمكن أن تساهم إلا في التحلل عما يسمونه اليوم فلسفة (١) .

رفضه للفلسفة .

يتضح مما تقدم أن ليفي ستروس يرفض الفلسفة رغم أنه كان قد درسها في جامعة السربون والحصل فيها على درجة الليسانس . ويظهر أن ما درسه ليفي ستروس من الفلسفة في هذه الجامعة لم يكن عملاً يشفي غليله إلا في ذلك الوقت (٢) ، فالذهب العقلي المثالي كان هو السائد في مناهج الذناسة (٣) ، وسنرى في الفصل القادم كيف أن سارتر يتضايق هو الآخر لعدم كفاية هذه الفلسفة ، ولعدم أهمية ما توجه به من إنجازات ، وأيضا لعدم واقعية ما تقترحه ، فينتجه بالفلسفة إلى تبرير الانحراف الشامل وشمول الحياة بدلا من أن تكون قاصرة على مجرد أفكار .

أما ليفي ستروس فإنه في نص ورد بكتاب « الآفاق الحزينة » ، يعبر عن عدم الرضا بخصوص معالجة الفلسفة للموضوعات المختلفة . يقول النص : « لقد تعلقت في السربون أن كل مسألة ، صعبة كانت أم تافهة ، يمكن أن تحل بتطبيق منهج واحد ، هو هو دائما ، يتلخص في أن تقابل بين تفسيرين تقليديين للمسألة . وأنت تقيدهم الأول مصحوبا بتفسيرات الحس المشترك

(١) LEVI-STRAUSS : « L'Homme nu » , Plon, 1971, p. 270.

(٢) العقد الثالث من القرن العشرين .

(٣) AUDREY Colette : « Sartre » (Seghers, 1966), p. 7.

Les justifications du sens commun : ثم نهدم هذه التبريرات بواسطة التفسير الشافى ، وأخيراً يرفض التفسيرين لصالح تفسير ثالث يحتفظ ببعض صفات التفسيرين الأولين ... إن هذه التبرينات كثيراً ما تصبح كلامية exercices verbaux ، وقائمة على فن اللعب بالألفاظ الذى يحل محل التفكير .. وإن قصور هذا المنهج ليس ناجماً فقط عن أنه يقدم حلاً أو حلاً Un passe Partout ، بل لأنه لا يرى فى ثراء موضوعات التفكير إلا صيغة واحدة متشابهة دائماً

لقد طلب منا أن نجرب طريقة ديناميكية ، تأخذ كنقطة بداية النظريات الظنية Les théories les moins adéquates كي نرتقى منها بعد ذلك إلى النظريات الأكثر دقة ، وفى نفس الوقت - وبسبب الاهتمام بعنصر التاريخ الذى لمستحوز على تفكير أساتذتنا - كان يجب أن نفسر كيف تولدت الأخيرة بالتدريج عن الأولى . إن هذا المنهج لا يكشف عن الخطأ والصواب بقدر ما يبحث عن كيفية التغلب التدريجى على المتناقضات ، (١).

ويفهم من هذا النص أنه لا فائدة من التفلسف فى نظر ليفى ستروس ، لأنه ضرب من تأمل الشعور لذاته Une sorte de contemplation de la conscience par elle meme (٢) . وفى نطاق معارضته للفلسفة نجد أنه يهاجم مذهب الظواهر ويقول : « إننا مع إحترامنا للفينومينولوجيا الساترية إلا أننا لا نرى فيها سوى نقطة لإطلاق وليس نقطة وصول » (٣).

(1) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 54, 55.

(2) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. 563.

(3) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», p. 331.

ويصرخ في موضع آخر :

« إن الفينومينولوجيا طالما كانت تثيرني لأنها تفترض إتصالا *continuité* بين الواقع والمعاش *le vécu* . ونحن لا نمانع في أن يكون الواقع مشتملا ومفسرا للمعاش . وقد تعلمت من أثيراتي الثلاث أن الانتقال بين النمطين « يتصف بعدم الإتصال *discontinuité* ، وأنه لكي نصل إلى الواقع ينبغي أولا أن نستبعد المعاش على أن نعيده بعد ذلك في تركيب يتخو من الإحساسات *Une synthèse dépouillée de toute sentimentalité* » (١)

إن القارئ لكتابات ليفي ستروس يمكنه أن يلاحظ أن الرجل إنما يتحدث عن الفلسفة والفلاسفة بحفاوة ظاهر . وهو في حديثه مع ريمون بلور Raymond Bellour يفسر سبب هذه الجفوة فيقول :

« إننا نشعر لدى البعض برغبة في إستبعاد سيطرة الفلسفة على أبحاث تحاول

أن تصبح وضعية ... إن هذا هو السبب العميق لسوء التفاهم الذي يقابل بيني وبين بعض الفلاسفة . ولما كنت أرفض حججهم في نطاق أبحاثي ، فإنهم يتصورون أنني بصدد تطبيق طرائقي في ميدانهم . »

وعندما سئل : أليس مجال الفلسفة يعني عدم وجود أي مجال محدد بقدر ما يعني إشتاله لجميع المجالات ؟ أجاب ليفي ستروس :

« ينبغي على الفلاسفة الذين - تمتعوا مدة طويلة - بميزة خاصة أعلمهم الحق في التحدث عن كل شيء وفي كل مناسبة ، ينبغي عليهم أن يدعونا إلى أن الكثير من الأبحاث لا تتناول إليها يد الفلسفة (٢) . »

(1) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 60

(2) Entretien avec Raymond Bellour, in (Les Lettres Françaises, no, 1165, 12^e Janvier, 1967),

التأرجح بين العلم والفلسفة :

ومها كان من أمر استقلال الأنثروبولوجيا عن الفلسفة رغم المواقف الفلسفية التي يتحمل مسئوليتها ليفي ستروس والتي مستعرض لها في هذا الفصل ، فإن أحداً لا ينكر أن العلم والإيديولوجيا يساند كل منهما الآخر . وإذا كان العلم يخلق المعرفة ابتداء من موضوع « حقيقي » « réel » ، فإن كلمة « حقيقي » هنا تعني أن العلم يؤدي إلى المعرفة في نطاق إيديولوجي معين . (١)

ونحن نميل إلى تأييد بيركرسان (٢) Cressant في أن ليفي ستروس يميل إلى التأرجح بين العلم والفلسفة وذلك على مستويين :

(أ) في أحاديثه وندواته ، فإنه يحوم حول أرص الفلسفة عندما يقبل أن ترد أبحاثه إلى مجرد تأملات عن الإنسان وعن النفس وبناءاتها . فالنفس الإنسانية على اعتبار أنها تنسب إلى هذا العالم ، فإنها تشاركه في نفس الطبيعة . إنها شيء بين الأشياء ، وهذا هو ما يعطينا الحق في التحدث عن علوم الإنسان (٣) .

(ب) في كتاباته ، حيث تظهر اهتماماته الفلسفية ومقولاته . وقد اتفق الباحثون على أن مسألة التفسيرات التأملية في طبيعة التاريخ وهي من المسائل التي تعرض لها ليفي ستروس في جميع مؤلفاته ، وأيضا المسائل الفلسفية بوجه عام قلما كانت تلفت انتباه الأنثروبولوجيا منذ ما يقرب من نصف قرن (٤) .

(1) CRESSANT : «Lévi-Strauss», p. 10.

(2) Ibid., p. 16.

(3) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 60.

(4) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 146.

وإذا كنا قد قدمنا أن الإيديولوجيا والعلم يرتكز كل منهما على الآخر ،
ولذا علمنا أن الأنثروبولوجيا البنائية ليست علما وإنما هي « مجموعة أبحاث
تحاول أن تعيد وضعها » ، لذا يمكن أن نفهم أن الموقف المتوتر مع الفلسفة
مستمر أبداً في كتابات ليفي ستروس .

إعتقادات بسيطة : Des Convictions rustiques

في سنة ١٩٦٧ كتب دوميناك J. M. Domenach يقول :
« إذا صح أن كلود ليفي ستروس قد حرص على أن يكون رئيساً لدرسة
فكرية ، فلا بد من التسليم بأنه قدم الفلسفة أو قل أنه قدم الالفلسفة
l'antiphilosophie التي ترتكز عليها جميع البنائيات tous les structu-
ralismes » (١).

وقد أثار هذه العبارة ردود فعل شتى ، ولا شك أن صاحب البنائية
نفسه لم يكن راضياً عنها .

وبعد ظهور كتاب « الإنسان العاury » سنة ١٩٧١ (٢) كتب دوميناك مقالا
آخر بمجلة Esprit جاء فيه :

« رغم أن البعض قد اتهمني بسوء النية عندما أطلقت على البنائية أنها فلسفة ،
فها هو صاحب البنائية نفسه يتقدم صراحة نحو أرض الفلسفة في خاتمة
« الإنسان العاury » . »

(1) DOMENACH J.-M. : « Le requiem structuraliste »,
(Esprit, Mars, 1973),

(2) LEVI-STRAUSS : « L'Homme Nu », Plon, 1971.

لقد كان كتاب « الإنسان العاury » هو آخر مظهر من المجموعة الميثولوجية التي بدأها ليفي ستروس سنة ١٩٦٤ والتي تضمنت أربعة مجلدات. (١) كما كانت خاتمة « الإنسان العاury » هي بمثابة خاتمة لجميع مؤلفاته على حـد تعبيره هو . (٢) وقد حاول فيها أن يلقى نظرة عامة على أبحاثه تـمـخـصـت عن بعض الاعتقادات البسيطة . (٣)

غير أن الفلسفة لا تـرـعـى في أرض حـرثتها البنائية . فصاحب الأثروبولوجيا البنائية يقرر بأن :

« الأساطير لا تتحدثنا عن نظام العالم أو طبيعة الواقع أو أصل الإنسان أو مصيره . كما أنه لا ينبغي أن نتوقع منها أى معادرة ميتافيزيقية لإرضائنا أو أى معادرة لنجدة الإيديولوجيات التي تـمـخـصـر . (٤) »

ويصرح ليفي ستروس في نص لاحق :

« بأن البنائية تقترح على العلوم الإنسانية أنموذجا معرفيا هو أقوى من كل ما عرفته حتى الآن . فهي تكشف وراء الأشياء عن وحدة وتناسق يعجز عن كشفها مجرد وصف الظواهر التي تبدو للناظر وكأنها متناثرة بدون تنظيم » (٥) . وعلى عكس ما جاء في العبارة الأولى ، نجد أننا بصدد كشف عن نظام معين

(١) سبق أن أشرنا إلى هذه المجلدات الأربعة ص ٧٤ .

(2) LEVI-STRAUSS : « L'Homme nu », p. 563.

(3) Ibid., p. 570.

(4) Ibid., p. 571.

(5) Ibid., p. 614.

للأشياء ، أو بصدد إضفاء النظام على هذه الأشياء . ومن هنا نجد أن الأساطير تحدثنا عن نظام العالم . وهي تمكننا من أن نتسامل عما يمكن أن يتضمنه نظام العالم بالنسبة للإنسان وبالتالي تقترب من التفلسف .

إقصاء الشعور :

وقد أدى الحرص على الروح العلمية بليف ستروس إلى إقصاء الشعور la conscience (وهو عنصر الذاتية) من البحث .

وإذا سلمنا أن من الطبيعي ألا يتدخل الشعور في عملية البحث في الظواهر الطبيعية ، إلا أن إفتراض تخليه تماما في دراسة الظواهر الثقافية إنما هو مشير للدهشة .

غير أن ليفي ستروس يصر على أن الشعور هو « العدو السرى لعلوم الإنسان » .

« وقد نجحت الفلاسفة مدة طويلة في أن تجعل علوم الإنسان سيجية في دائرة لا ترى في داخلها سوى الشعور وهو يتأمل ذاته ... ولقد كان أهم ما يتميز به الشعور أنه يخدع ذاته ... لذا فإن ما أنجزته البنائية بعد روسو وماركس ودوركايم وسوسير Saussure وفرويد هو أنها كشفت أمام الشعور موضوعا آخر ، أي أنها وضعت أمام ظواهر إنسانية ، وهي في هذا تماثل العلوم الفيزيائية والطبيعية فيما أثبتته من أنها الوحيدة التي تسمح بممارسة المعرفة » .

« ومع ذلك فإن لإعمال الشعور يظل ممكنا على مستوى الفكر » .

« فالشعور لا تحتاف مادته عن الوازع الذي يتعامل معه ، إنه هو هذا

الواقع نفسه وقد انكشفت حقيقته . اذ ليس هدفنا إدخال الذات أو الشعور
(le sujet) فى ثوب جديد ، (١) .

وكان ليفي ستروس يسخر من ادخال عنصر الذاتية فى البحث ، وكان يقول
عنه أنه كنز فقير « Pauvre trésor » . وهنا يسأل دوميناك : ألا تتضمن هذه
السخرية إصدار حكم عن حالة الإنسان (٢) ؟ ثم ألا يعنى تحرير كل هذه الأفكار
بأسلوب شاعرى يبتعد عن أسلوب العالم أن المتحدث هو هذا « الكنز الفقير » ؟

وإذا كان ليفي ستروس قد استبعد « المعاش » وامتدح التفكير الهادئ
la pensée froide البعيد عن الذاتية ، فإن هذا لا يمنع من التصريح بأن
الموسيقى والأدب قد توارثا الأسطورة (٣) (رغم ما فى الموسيقى والأدب
من ذاتية) .

ويتفق ميشيل بانوف مع دوميناك على أن ليفي ستروس يدخل الشعور
والذاتية دون أن يدرك . وهو لى يدل على ذلك يستعين بعبارة وردت
فى خاتمة « الإنسان العارى » يقول فيها ليفي ستروس :

« إننا بعد أن برهنا على التتالى الصارم للأساطير ، وبعد أن نسبنا إليها صفة
الأشياء ، فإن التحليل يظهر الصفة الأسطورية للأشياء : العالم والطبيعة
والإنسان ، (٤) .

(1) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. 563.

(2) Esprit, Mars, 1973, op. cit., p. 696.

(3) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. 583.

(4) Ibid., p. 620.

ويتسامل بانوف : لمن إنكشفت الطبيعة الأسطورية للأشياء ؟ ومن الذى يردد أن الأشياء هى أيضاً ذات طبيعة أسطورية ؟ أليس فى هذا رجوع إلى الشعور وهو يناجى ذاته ؟ ثم يخلص بانوف إلى أن قوة الحجّة عند ليفى ستروس ينبغى ألا تهتز فى نظر كثيرين فنحن الآن بصدد « إعتقادات بسيطة » (١).

ويمضى ليفى ستروس فى إتجاه الذاتية على حد زعم بانوف عندما يصرح « بأن مدى تأثير كتاباته لا يمكن أن يقيم من الخارج إلا بواسطة هو نفسه (٢) » . ونظراً لخطورة هذا التصريح ، ولما يعنيه من أن ليفى ستروس لا يسير فقط فى إتجاه الذاتية ، وإنما يبتعد تماماً عن روح العلم ، لذا فقد رأينا إنصافاً للحق أن نورد السياق الذى تضمن هذا التصريح .

تحدث ليفى ستروس عن مؤلفاته وأبحاثه التى تردت عند البعض إلى « صورة خالية من المعنى » . ولذا فإنه يقرر :

« إن ما إشتملته من معنى إنما يوجد متضمناً ومضغوطاً فى داخل النسق ، وكل من تعرض إلى هذا النسق دون أن يكون مزوداً بهذا السّم الإثنولوجى الهائل الذى يمثّل ثقافات وطنية فى العالم الجديد لن يتمكن من النفاذ إلى معناه الداخلى ، أما الإقتصار على الرؤية من الخارج فإنه يلغى أى معنى . وعليه ، فإنه لا داعى للدهشة إذا شعر الفلاسفة وكأنهم خارج السياق : إنهم خارج السياق فعلاً ، على خلاف علماء اللغة والإثنولوجيين الذين يهمهم الأمر مباشرة . فعلماء

(1) PANOFF Michel; «Lévi-Strauss», tel qu'en lui-même;

(Esprit, Mars, 1973), p. 710.

(2) LEVI-SIRAUS : «L'Homme nu», p. 620.

اللغة يمسون بالصورة ، والإثنولوجيون يمسون بالمضمون ، (١).

« لافى خير من يفهم » ربايافى ، (٢) ، سواء تعرضت اليها من الداخل حيث عشها ، أو من الخارج حيث تباعد هي الآن لتكون جزءاً من ماضى (٣).

مما تقدم يتضح وجه الحق فيما نسب إلى ليفى ستروس ، فهو لا يدعى لنفسه فقط القدرة على فهم مؤلفاته إذ يشارك معه فى ذلك علماء اللغة والإثنولوجيون .

أما عن المضى فى إتجاه الذاتية والذى رأى فيه كل من دوميناك وبانوف خروجاً على مقومات الاتجاه البنائى ، فللحق نقول أن هذا صحيح رغم أن ليفى ستروس يقرر فى مطلع خاتمة « الإنسان العارى » ، (٤) أن كلمة « نحن » التى حرص دائماً على استعمالها لم تكن فقط « بسبب التواضع » بقدر ما كانت تترجم الرغبة العميقة فى أن تنظم « الأنا » فى « نحن » .

أما « الأنا » التى ظهرت فى خاتمة المجموعة الميثولوجية فقصدها لظهورها ليفى ستروس نفسه بعد أن انتهت أبحاثه وأصبحت جزءاً من ماضيه . فكان له الحق فى أن يلقى عليها نظرة من الخارج يقول :

« إذا كان للأنا أن تظهر ، فتوقيت ذلك هو عندما نكون قد انتهت من عملها الذى يحتم استبعادها ، عندئذ يمكنها بل ينبغي عليها أن تلقى على هذا العمل

(1) Ibid., p. 620.

(٢) الإشارة هنا للمجموعة الميثولوجية .

(3) Ibid., p. 620.

(4) Ibid., p. 559.

نظرة عامة هي شبيهة بنظرة كل من أراد أن يقرأ هذا العمل دون أن يكون قد اضطّر لكتابته ... إن هذا الفصل يهدف إلى التعليق على عمل منتهى . فالححر وقد انتهت مهمته سيعطى لنفسه الحق في أن يتحدث عن نفسه وأن يستخلص تعاليمه ، (١) .

ليفى ستروس كعالم :

سبق أن ذكرنا في القسم الأول من الكتاب أن البنائية تقدم تفسيراً كافياً لا يلجأ إلى أى واقع خارج النسق . فالمعرفة يجب أن تنصب أساساً على الدراسة الحالية للموضوع . وهذا القول يفترض أن هذه الدراسة كافية ، وأن الموضوع يحتوي على معقولية ذاتية ومستقلة . غير أن هذا الزعم من شأنه أن يضعنا أمام مشكلتين أساسيتين : أما الأولى فإنها تتعلق بمساهمة العلوم الإنسانية ، وأما الثانية فإنها تتصل بالعلاقة بين النفس العارفة والشيء المعروف .

وفيما يختص بالمشكلة الأولى فإن ليفى ستروس يرفض الفلسفة كما سبق أن قدمنا . وهو يرفض التاريخ لأن الأحداث التاريخية ينقصها الضرورة كما سنوضح في مرحلة قادمة من هذا الفصل .

أما التحليل النفسى ، فعل الرغم من عشقه له أول الأمر لأنه هو الذى ألهم بفكرة اللاشعور كما أوحى بمقولة المغزى *Catégorie du Signifiant* ، فإن ليفى ستروس يرفضه لأنه آخر ملجأ يحتوى به الشعور أو (الذات) *le Sujet* . وفيما يختص بالمشكلة الثانية في العلاقة بين النفس العارفة والشيء المعروف

(1) LEVI-STRAUSS : « L'Homme nu », p. 563.

فيمكننا الإستعانة بما كتبه ليفي ستروس عن المبدأ المستتر للفسق . يقول :
« إن البنائية الأصلية تحاول أولاً أن تملك بالخصائص الأساسية لأنماط
معينة . وهذه الخصائص لا تدبر عن شيء يكون خارجاً عنها . وإن كان ولا بد أن
تتصل بأشياء خارجة عنها ، فينبغي الإتجاه نحو جهاز المنح منظوراً إليه كشبكة ،
حيث الأنساق الإيديولوجية المختلفة تترجم خاصية أو أخرى لبناء معين ، وحيث
يكشف كل نسق عن نمط معين من العلاقات ، (١) .

وإذا كانت الخصائص الأساسية لأنماط معينة ، فينبغي أن يملك بها في ذاتها
دون الرجوع إلى واقع خارجي ، فما القول في هذا العنصر الموجود خارج الفسق
المدروس وهو رغم ذلك ضروري ، أعني النفس التي تلاحظ وتأمّر ؟

وإذا كان ليفي ستروس يقرر في هذا النص بأن « هذه الخصائص » يمكن أن
ترد إلى التنظيم الخفي *organisation cérébrale* ، فلما أن لسأل (٢) : هل
هذه الشبكة الخفية *Ce réseau cérébral* هي من نفس نمط الأنساق
المدروسة ؟ وفي هذه الحالة كيف يدرك الشبيه شبيهه ؟

Comment le même peut-il connaître le même ?
هل هو مختلف عنه ؟ Est-il différent ? ولكن ما السند الذي نرجع إليه
في هذا الاختلاف تاريخياً وعقلياً ؟

إن هذا الغموض في موقف ليفي ستروس يمكن أن يتكشف في عبارة أخرى
يقول فيها : « إن ما أنجزته البنائية ... هو أنها كشفت أمام الشعور
موضوعاً آخر ، (غير ذاته) ، أي أنها وضعت أمام ظواهر إنسانية ، وهي في هذا

(1) LEVI-STRAUSS : *L'Homme nu*, p. 561.

(2) DOMENACH J.-M. : *op. cit.*, p. 698-699.

تمائل العلوم الفيزيائية والطبيعية، (١). إذا كان هذا الموضوع الآخر هو عبارة عن أنساق ثقافية ، فليس من المدهش أن يتعرف العقل على قوانينه في هذه الأنساق . فالشبه يدرك الشيء ، والشيء يدرك ذاته ، أى أن الشعور يدرك ذاته بخلاف ما جاء في النص من أن البنائية تكشف أمام الشعور موضوعا آخر .

وهنا يظهر الغموض بل التناقض في موقف ليفي ستروس ، فالشيء هو نفسه وغيره في نفس الوقت . غير أن التناقض الذي نكتشفه هنا هو في الحقيقة ما يعنى ليفي ستروس من مواجهة مسألتين تظهران بهذا الصدد : أولا من أين أتت الرغبة في الكشف أو إرادة الكشف (عن هذا الموضوع الآخر) ، ومن أين أتت القوة لتنفيذها ؟ وثانياً ما مصدر وأصل هذا الحجاب الحاجز بين النفس التى تعرف وبين الواقع المعروف ؟ خصوصا وأن ليفي ستروس يحدد أن هذا الواقع هو النفس المفقودة وقد ظهرت (٢) *l'esprit perdu et retrouvé* . أو بعبارة أخرى ، إذا كان الشعور ، لا تختلف مادته عن الواقع الذى يتعامل معه ، أى إذا اعتبرنا ، أنه هو هذا الواقع نفسه وقد إنكشفت حقيقته ، (٣) ، فإن من حقنا أن نسأل : كيف تتكشف هذه الحقيقة ؟ ومتى تتكشف ؟ وما الذى يؤجل تكشفها ؟

وإذا كان من الصعب أن نجد إجابة على هذه الأسئلة عند ليفي ستروس فلا أقل من أن يعطى لنا الحق في توجيهها له خموصا وأنه هو القائل : و لقد

(1) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. 563.

(2) DOMENACH J.-M. : op. cit., p. 699.

(3) LEVI-STRAUSS : L'Homme nu», p. 563.

كان مدفي في كل ما قدمت من أبحاث أن أفهم كيف تعمل النفس الإنسانية ،
«Comme dans tout ce que j'ai essayé de faire, il s'agit
de comprendre comment fonctionne l'esprit des hommes» (١).

وإذا كانت هذه الأسئلة هي فلسفية بالدرجة الأولى فلعله لم يكن بوسعها أن
يتعرض لها لأنه وإن كان «يلمح المنظر الفلسفي من بعيد إلا أنه يفضل التحول
عنه إلى الطريق الذي رسمه لنفسه مسبقا» (٢). ولهذا كله ، فإننا سنقول مع
Pierre Cressant «إن الإقتصار على دراسة الانسجام الداخلي للنصوص معناه
إخراج ليفي ستروس من أرض الإثنولوجيا حيث يفضل أن يكون والدخول به
إلى أوص الفلاسفة» (٣).

وسنحاول الآن أن نبحث مكانته العلمية .

إن مكانة ليفي ستروس العلمية لا يختلف عليها النقاد . إلا أنهم يتفقون على
أن كتاباته عمرة الفهم سواء أكانت بالفرنسية أو بالإنجليزية ، كما يتفقون كذلك
على أن نظرياته تتصف بالتعقيد المثير (٤) «Une complexité déroutante» .
ومهما يكن من شيء فإن ليفي ستروس لم يكن عالما أنثروبولوجيا عاديا وهو
الذي تخرج من قسم الفلسفة ودرس القانون مما قد أثر في نظراته للإنسان والعالم .

(1) LEVI-STRAUSS : «Les Lettres Francaises», no. 1165,
Jan., 1967», p. 1.

(2) LEVI-STRAUSS : «Esprit, Nov., 1963», p. 630.

(3) CRESSANT : «Lévi-Strauss», p. 36.

(4) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 151.

وفي هذا يقول إدموند ليفتش :

« لا يجب أن نفى أن ليفي ستروس قد امتشق أسلحته الأولى من الفلسفة والقانون. إنه في أغلب الحالات يتصرف كالحامي الذي يدافع عن قضية لا كرجل العلم الذي يبحث عن الحقيقة » (١).

وإذا كان موضوع الأنثروبولوجيا الاجتماعية الذي يتفق عليه سائر الأنثروبولوجيين هو السلوك الاجتماعي الحقيقي للسكانات الانسانية ، إلا أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية عند ليفي ستروس هي فرع من السيميولوجيا sémiologie (٢)، وهذا معناه أن اهتمامه ينصب على البناء المنطقي الداخلي لمداولات الرموز (٣). فأنساق الزواج في المجتمعات المختلفة تعتبر متغيرات لبناء منطقي عام ومستتر .

وقد أخذ على ليفي ستروس أنه ينهر بالكمال المنطقي « للأنساق Systèmes ، لدرجة أنه لا يعترف بما تفرضه الوقائع الأمبيريقية . وفي هذا يقول ليفتش Leach :

« إن الحجج المنطقية التي تضمنها كتاب « البناءات الأولية للقراءة » كانت توضيح وتأييد بأمثلة إثنوجرافية مناسبة ، وبالطبع فإن ليفي ستروس لم يلتفت إلى الشواهد السلبية المخالفة للحججه رغم كثرتها » (٤).

(1) Ibid., p. 28.

(٢) كلمة سيميولوجي تعني العلم الذي يدرس دور الرموز في الحياة الاجتماعية (راجع قاموس لالاند) .

(3) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 151.

(4) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 159.

وهو على سبيل المثال قد إعتبر أن « منع الاتصال بالمحارم ، قانونا عاما رغم أن شواهد الواقع والتاريخ لا تؤيده على طول الخط .
« وقد كان يبدو ليفي ستروس أنه قادر على أن يجد ما يبحث عنه تماما كما توقع . وبالتالي فإن كل حقيقة مهما كانت ظنية هي مقبولة طالما أنها تتمشى مع توقعاته المحسوبة بالمنطق ، وقد يصل به الأمر إلى إنكار الحقائق التي تسير على عكس النظرية » (١).

وقد أخذ على ليفي ستروس أيضاً أنه يتناول الأشياء المحسوسة في نسق رياضى صارم. وهو ينسى أن الرموز التي يستخدمها الرياضيون تكون محايدة من الناحية الانفعالية ، بينما الرموز المستخدمة بواسطة التفكير البدائي تكون مشبعة بقيم التحريم *sont lourdement chargés de valeurs tabous* . وليس معنى هذا أن نتائج ليفي ستروس تتجرد من الصحة ، غير أنه من الممكن القول بأنها أقل دقة مما يريده هو . وليفى ستروس يستهدف التوصل إلى أن بناء التفكير « البدائي » ثنائي *binaire* في مجموعه ، وهى النتيجة التي توصل إليها جاكوبسون في علم اللغة . وإذا صح أن المخ الإنسانى يميل في جميع المواقف إلى إجراء فصم ثنائي *opérer un découpage binaire* إلا أنه من الممكن أن يقوم بإجراء آخر لم يشر إليه ليفى ستروس (٢). وإذا كان « تفكير الفطرة » يمارس في نطاق قواعد محددة أملت الرظيفة الرمزية *la pensée s'aliène dans des codes* فيخشى من أن يؤدي هذا في النهاية إلى تفكير لا يفكر *une pensée qui ne pense pas* (٣). وفي كتاب « الآفاق الحزينة » يقول صاحب الأثروبولوجيا البنائية :

(1) Ibid., p. 28.

(2) Ibid., p. 136.

(3) RICOEUR p. « Esprit, Nov., 1963, p. 606.

« إننا من دراستنا للمجتمعات المختلفة نستوصل إلى المبادئ العامة للحياة الاجتماعية. ومن الممكن أن نخدمنا هذه المبادئ في إصلاح عاداتنا نحن ... ذلك أن مجتمعا نحن هو الوحيد الذي يمكننا أن نغيره دون أن ندمره » (١).

وقد استغل إدموند ليتش هذه العبارة ليبين أن ليفي ستروس يتصف بأنه خيالي visionnaire وهي صفة ضد العلم لأنها تجعلنا نقبل بصعوبة شواهد عالم وضعي كما يظهر لنا (٢).

وإذا كان البحث عن الخصائص الأساسية للعالم الفيزيقي أو النفس هو الهدف الرئيسي للجيولوجي وعالم النفس ، فإن ليفي ستروس يبحث في الأنثروبولوجيا عن « خصائص أساسية » (٣) أيضا . وهو يتصور أن الشعوب البدائية هي « نماذج مصغرة » لما هو أساسي لدى الإنسانية ، كما يعتبر أن بناءات التفكير « البدائي » تظل حاضرة في أفكارنا الحديثة بنفس الدرجة التي توجد بها في أفكار أولئك الذين ينتمون إلى « مجتمعات بدوون تاريخ » . ورغم هذا فإن ليفي ستروس كان يتحفظ جيدا عندما يتصل الأمر بمحاولة إثبات هذه المساواة . ففي الفصل الخامس من كتاب « تفكير الفطرة » يحاول أن يفرق بين مجتمعات بدائية هي كالقطاير والحلوى بالنسبة للأنثروبولوجي لأنها تتميز بالثبات Statiques وبأنها خارج الزمن ، وبين مجتمعات متقدمة يصعب تطبيق التحليل الأنثروبولوجي عليها لأنها « في التاريخ » (٤) . وقد شعر بول ريكيير بهذه الصعوبة في منهج ليفي ستروس . فهو يقرر :

(1) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 424.

(2) LEACH Edmund : op. cit., p. 26.

(3) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 49.

(4) LEACH Edmund : op. cit., p. 23.

« بأن تفكير الطوطميين هو الأقرب للبنائية وذلك لأن مضمونه تافه رغم تصنيفاته العبقريّة » (١).

وقد كان المقد الذي وجهه بول ريكير إلى البنائية يعتمد أساساً على أن هذه الأخيرة في تفسيرها للإنسان من خلال الميثولوجيا إنما اعتمدت فقط على أبحاث بحالها الهنود الأمريكيون وهي بهذا أهملت الأصول السامية والأغريقية والهندية التي أنبثت الفلاسفات والديانات بل وكانت هي الأصل في الثقافة الغربية ذاتها . وإذا كان ليفي ستروس يسمح بأن تذهب نتائجه على جميع الثقافات فإن ريكير يذكر في دحض ذلك أن الأساطير الطوطمية الاسترالية لا تؤسس على بناءات بقدر ما تؤسس على أحداث : فظهور الجد الطوطمي على نقطة معينة من الأرض وأيضاً رحلاته التي أتت بالبركة على كل مكان حل به من شأنه أن يكون حافظاً للأحساد كي يتعلقوا بالأرض ويحرصوا على التمسك بها (٢) . البناءات لا تكفي إذن في التفسير كما أن التعميم وإطلاق الحكم من شأنه أن يؤدي إلى دوجماتية طالما أثارت ليفي ستروس عندما صدرت عن الفلاسفة .

إن ليفي ستروس في خاتمة كتاب « الإنسان العاury » يقرر أن تفسيراته قد احتوت جميع التفسيرات ، كما يزعم أن ما استخلصه من تفسيره الأساطير يفوق كل ما استخلصه الفلاسفة في دراستهم للأسطورة على مدى ٢٥٠٠ سنة (٣) . وهو

(1) RICOEUR p. : «Structure et herméneutique», in Esprit, Nov., 1963, p. 608.

(2) Ibid.

(3) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», 572.

بهذا قد خلج رداء العالم في نظر كثيرين حتى قيل أن عدد المنشقين عليه قد تعدى بكثير عدد الاتباع . يقول أحد المذنبين :

« إن من أختار أن يكون أثولوجيا حتى عام ١٩٥٥ كان عليه أن يقتدى بليفى ستروس ، لأن المناخ العلمى لم يكن ليستنشق بدونه . أما وقد أراد أستاذنا أن يقودنا إلى رماد أراد أن « يملأ به السماء الفارغة ، فعلينا أن نقول له : دعنا نفرق ، فقد أصبح الوقت مناسباً » (١) .

ومهما كان من قيمة هذه المأخذ على منهج ليفى ستروس ، فينبغى الاعتراف مع إدموند ليتش بأن هذا المنهج يمكن أن يقيم بما له من وظيفة إجرائية .

• Opérationnelle

« فإذا تمكنا بتطبيق هذا المنهج على المعطيات الأثروبولوجية من الوصول إلى لمحات spérus لم تكن لدينا من قبل ، وكانت هذه اللحات تلقى الضوء على وقائع إثنولوجية لم يسبق لنا التنبه إليها ، عندئذ سنشعر بما لهذا المنهج من نتائج إيجابية . وأسمحوا لى أن أقرر بأن هذا الشعور قد تكرر لدينا في مناسبات عديدة » (٢) .

ليفى ستروس الفيلسوف :

يرى دوميناك أن ما كتبه ليفى ستروس في المجموعة الميثولوجية من الممكن أن يسمح بتكوين نظرة جديدة للعالم أو على الأقل فإنه يحثنا على تغيير نظرنا القديمة . كما يرى أن هذا الجانب الفلسفى عند ليفى ستروس لا يقل أهمية

(1) Panoff : (Esprit, Mars, 1973), p. 710.

(2) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 87.

عن الجانب العلمى مهما قويت حجته خصوصا بعد أن تكشف لنا عدم كفاية هذا الجانب الأخير (١).

والحقيقة أن ليفى ستروس يتحمل مسؤولية مواقف هي بلاشك تتعدى نطاق العلم وتتصل بالمجال التقليدى للكشف الفلسفى والثقافة الفلسفية ، كما أن هذه المواقف الفلسفية لم تظهر فقط فى المجموعة الميثولوجية التى بدأت بظهور دالتى والمطبوع ، سنة ١٩٦٤ ، وإنما ظهرت فى مقدمة لكتاب موس سنة ١٩٥٠ ، و دالاتى الحزينة ، سنة ١٩٥٥ . الأمر إذن ليس من قبيل النظرات الفلسفية التى يختتم بها العالم حياته العلمية ، وإنما هو نتيجة اتجاهات فلسفية متأصلة جعلت صاحب الأنثروبولوجيا البنائية يتفادى الشواهد السلبية المخالفة لحججه وآرائه .

الطبيعة والثقافة :

لقد اتفق الباحثون على أن ليفى ستروس صاحب فلسفة مادية . فهو عند سارتر مادى صورى Matérialiste transcendantal (٢) . كما أنه يقيم دعائم أول فلسفة مادية متناسقة فى هذا العصر طبقا لرأى لacroix (٣) . ولقد كان ازدواج التقابل (طبيعة / ثقافة) من أهم المحاور الأساسية فى الفكر البنائى عند ليفى ستروس . فبالإضافة إلى استخدام هذا التقابل

(1) DOMENACH : (Esprit, Mars, 1973) p. 697.

(2) SARTRE J.-P. : «Critique de la Raison Dialectique», p. 124.

(3) LACROIX : «Panorama de la philosophie Française Contemporaine», p. 221.

في تفسير الظواهر الأثروبولوجية ، وهو ما سبق عرضه في القسم الأول من الرسالة ، نجد ليفي ستروس يتخذ موضوعاً للتأمل المحض . فهو في محاضراته بالكوليج دي فرانس عام (١٩٥٩ — ١٩٦٠) يرى أن الثقافة والمجتمع تظهران لدى الكائنات الحية كحليين متكاملين لمسألة الموت . والجانب الاجتماعي موجود لدى الحيوان ، ووظيفته أن يمنع الحيوان من معرفة أنه مائت ، وأما الثقافة فهي بمثابة رد فعل الإنسان حيال الشعور بأنه مائت . (١)

والفيلسوف البنائي لا يجد كثيراً عن سارتر في هذه النقطة . فالثقافة عند سارتر هي انطلاق مستمر perpétuel arrachement وتجاوز dépassement أى ابتعاد عن العدم والموت . أما عدم الانطلاق فإنه يهدد بانزلاق في المادة الجامدة ، أى يهدد بموت معاش للذات Mort vécu de La conscience . يفرض إلى الجحيم l' Enfer . غير أن سارتر يقرر عدم إمكانية رد الجانب الثقافي إلى الجانب الطبيعي ، (٢) ، وهو ما لا يوافق عليه ليفي ستروس . وإذا كانت محاضراته بالكوليج دي فرانس قد أشارت بالتقابل (طبيعة / ثقافة) إلى التقابل (حيواني / إنساني) ، نجد في محادثاته مع جورج شاربونيه (٣) ، أن ليفي ستروس يغير الحدود بين الطبيعة والثقافة . إذ أشار إلى أن الحيوانات يمكن أن يكون لها ثقافة : فالتل يمكن أن يشيد قصوراً تحت الأرض غاية

(1) LEVI-STRAUSS : «Annuaire du Collège de France, Paris, 1960.

(2) AUDRY Colette : «Entretiens», p. 81.

(3) CHARBONNIER, Georges : «Entretiens avec Cl. Lévi-Strauss, Plon, 1961.

في التعقيد . غير أن بقية النص يشير إلى أننا مازلنا في نطاق الطبيعة بسبب عدم وجود لغة بمعنى الكلمة . وفي المجموعة الميثولوجية ، نجد أن ليفي ستروس لا يتردد في نسبة الثقافة إلى ما هو غير الإنسان (تفريد الطيور مثلاً) (١) .

ويتساءل ليفي ستروس عن السبب الذي من أجله يميل الناس إلى التميز عن الطبيعة رغم أنهم جزء منها ، وكان عليهم أن يستمروا على صلة بها إذا أرادوا الاستمرار في الحياة ؟ (٢) ثم يلاحظ (وهي ملاحظة أقرب إلى علم الآثار منها إلى الإثنوجرافيا) أن الإنسان قد استعمل النار منذ القدم كي ينتقل بطعامه من حالة النيب (الطبيعي) إلى حالة المطبوخ (المصطنع) . وإذا تساؤلنا عن السبب في هذا رغم أن الإنسان ليس مضطراً لأن يطهى طعامه ، فإن ليفي ستروس يجيب بأنه يفعل ذلك لأسباب من نوع رمزي كي يميز نفسه عن الحيوان . وهكذا كانت النار والطبخ رمزين أساسيين تميز بهما الثقافة عن الطبيعة . (٣) والإنسان لا يتنكر تماماً للطبيعة ، فهو يخلق الثقافة على نسقتها . وإذا كان إدراكنا للطبيعة الذي يبدأ بالحواس قد تمخض عن اكتشاف علاقات معينة ، فإن هذا مرجعه إلى طريقة عمل الحواس وأيضاً للعملية التي بمقتضاها يفسر المخ المثيرات التي تعرض عليه . أما النتاج الثقافي فإنه يشمل نفس هذه العلاقات المكتشفة ، أو أنه يتولد على نسقتها . ولا ينبغي أن نضل الطريق في تفسير ذلك . فليفى ستروس ليس مثاليًا idéaliste على طريقة جورج باركلي ، فهو لا يزعم أن الطبيعة لا وجود

(1) FAGES J-B. : «Comprendre Lévi-Strauss, p. 46.

(2) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 142-143.

(3) Ibid., p. 143:

لها إلا في إدراك تمارسة النفس الانسانية . فعند ليفي ستروس الطبيعة هي في ذاتها ،
” en soi “ تمثل الواقع الاصيل Une réalité authentique ، وهي محكومة
بقوانين طبيعية يكشف عنها الإنسان بأبحاثه العلمية ، غير أن قدرتنا على إدراك
طبيعة الطبيعة تجعلها طبيعة أجهزة الإدراك عند الانسان (١) .

إن القضية الأساسية التي يهتم بها ليفي ستروس هي : في البحث عن كيف ندرك
الطبيعة . إن هذا الإدراك يبدأ بالحواس . وإذا كانت البيئة المحيطة تظهر لنا
كتتابع لوحات منفصلة ولا متناهية وتنتمي إلى فئات محددة ، لذا فإننا في عملياتنا
التركيبية ، عندما نتخزع الطقوس أو عندما نكتب التساريخ ، إنما نقلد إدراكنا
للطبيعة (٢) .

وبملاحظة خصائص التصنيفات التي نستخدمها وطريقة استخدام المقولات
Catégories التي تصدر عنها يمكننا أن نتوصل إلى نتائج حاسمة تتمثل بطبيعة
التفكير الإنساني . وحيث أن المخ الإنساني هو نفسه ينسب إلى الطبيعة ويصدر
عن نفس المادة لدى جميع بني البشر ، لذا فإن النتائج الثقافية الذي يتولد عنه لا بد
وأن يتصف بصفة العمومية Universalité كطبيعة المخ تماما (٣) .

(1) Ibid., P. 36—38.

(٢) راجع مثال الطيف الشمسي بالغزل الثالث .

(٣) لسنا هنا بصدد تناقض في تفكير ليفي ستروس بالقياس إلى ما قدمنا
آنفا (في الفصل الخاص بالمنائية وخمسائيات) من أن الثقافة لها مفهوم يتصل
بالنسبية في كتاب القرابة . ذلك لأنها تنتمي بالفسفية على مستوى الظاهرة الخام
وبالعمومية على مستوى البناء .

يقول ليفي ستروس في كتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » :

« إن اللغة والثقافة هما مظهران متوازنان للباط أكثر تأصلا ، أعني ذلك الضيف الحاضر بيننا دون ما دعوة وجهت إليه للاشتراك في مناقشاتنا : النفس الانسانية » (١) .

النفس والاشعور :

وقد يتبادر إلى الذهن هنا لأول وهلة أن النفس عند ليفي ستروس هي وحدة ميتافيزيقية مستقلة عن الجسد أو أنها من الانسان بمثابة الوعي أو الشعور . غير أن Fages يعلق بأن المقصود بالنفس الإنسانية هنا ليس الشعور وإنما هو بالضرورة الاشعور (١) . وليفي ستروس نفسه يقرر في موضع آخر (٢) بأن « قضائيا الرياضة تعكس النشاط الحر للنفس » ، ويعني « أنها تعكس نشاط خلايا المخ ، وحيث أن النفس هي أيضا شيء ، فإن نشاطها يفيدنا في فهم طبيعة الأشياء : بل إن التفكير البحت من الممكن أن يفسر على أن العالم يستبطن ذاته » .

la réflexion pure se résume en une intériorisation du cosmos
وحيث أن هذا التفكير يشير — في صورة رمزية — إلى بناء العالم الخارجي
Bath ، لهذا يتفق ليفي ستروس مع Beth في « أن المنطق والوجستيقا هي علوم تجريبية تنتمي إلى الإثنوجرافيا ولا ترد إلى علم النفس » (٤) .

(١) « الأنثروبولوجيا البنائية » ، ص ٨١ .

(2) FAGES J.-B. : « Comprendre Lévi-Strauss » , P. 43

(3) LEVI-STRAUSS : « La Pensée sauvage » , P. 328.

(4) BETH, E. W. : « Les fondements logiques des mathématiques » , Paris, 1955, p. 15. (Cité par Lévi-Strauss).

ويرى سيمونيس Simonis أن التركيب الخاص بالنفس الإنسانية هو
اللاشعور الذى يتحدث عنه ليفى ستروس (١). إن هذا اللاشعور طبيعى naturel
لأنه عام universel ، وهو يختص بالوظيفة الرمزية ، ويحمل إمكانياتها المعنوية
porteur de ses possibilités de significations وهو يفرض «قواعده»
على كل عمل ثقافى . هو إذن ذو طبيعة منطقية (٢).

Il est d'un naturel extrêmement logique

بما تقدم نجد أن اللاشعور هو أساس معقولة واتصال الظواهر الاجتماعية .
كما نلاحظ أن الجوانب الاجتماعى والرمزى واللاشعور كلها متضمنة فى بعضها
البعض . فبفضل قوانين اللاشعور استطاع الإنسان أن يمتلك اللغة واستطاع أن
يحمل الأشياء تتكلم بأن طبق عليها الرمز (٣) . وبعبارة أخرى ، إذا كان البناء
اللاشعورى للنفس الإنسانية هو أساس التفكير الرمزى ، فإن ظهور التفكير
الرمزى هو الذى يجعل الحياة الاجتماعية ممكنة وضرورية (٤) . وهكذا فإن
ليفى ستروس فى دراسته للبناءات الأولية للظواهر الثقافية، يكشف فى نفس الوقت
طبيعة الإنسان بل والعالم أيضا . وهو يقول فى هذا المعنى : «إن
الإنثوجرافيا تمنحني غبطة عقلية ، إذ أنها تكشف لى عن سبب معقولة الأنا
والعالم معا ، (٥) .

(1) SIMONIS Yvon : op. cit., p. 98.

(2) Ibid., p. 98.

(3) FAGES J.-B. : op. cit., p. 43.

(4) LEVI-STRAUSS «Introduction à l'oeuvre de Mauss»,
p. XXXII.

(5) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 51.

وإذا كانت مشكلة المدرسة الفرنسية بعد دور كايم وليفي بريل هي العبور إلى الآخرين l'accès à l'autre رغم أن هذا هو نفسه تعريف الأنثروبولوجيا فإن ليفي ستروس يجعل من اللاشعور حداً أو مستطابين الأنا والغير le moi et autrui (١). وهو بالتمعق في الدراسة يتوصل إلى صور من النشاط هي في نفس الوقت لنا وللغير notres et autres ، وهي بمثابة شروط لكل حياة عقلية لكل الناس ولتختلف العصور . وهكذا فإن فهم الصور اللاشعورية لنشاط النفس يسمح بالكشف عن الغريب لدى الآخرين الذي هو نحن أخرى un autre nous (أى مشترك بيننا وبينهم) . ونحن هنا بصدد مسارات لا شعورية itinéraires inconscients والتقاء rencontre بين الأنا والغير . وهي مسارات مخطط لها في البناء الفطري للنفس الإنسانية وفي التاريخ الخاص للأفراد والجماعات ، (٢) . إن البحث في هذه المسارات هو شرط النجاح . ومن هنا كانت المسألة الإثنولوجية هي مسألة اتصال communication ، وكانت ، الأنثروبولوجيا هي العلم الوحيد الذي يجعل من الذاتية وسيلة البرهنة الموضوعية ، (٣) .

واللاشعور عند ليفي ستروس لا يقتصر دوره على الوساطة بين الأنا والغير ، فهو يكشف في أعماق الأنساو، الاجتماعية بناء تحتى صوري - Une infra - structure formelle يميل إلى تسميته تفكيراً لا شعورياً ، هو تسبيق للنفس الإنسانية Anticipation de l'esprit humain كما لو كان للعلم وجود سابق

(1) LEVI-STRAUSS : «Introduction à l'oeuvre de Mauss, p. XXXI.

(2) Ibid., p. XXXI.

(3) LEVI-STRAUSS : «Cours inaugural au Collège de France en 1960», (cité par Fages).

في الأشياء ، وكما لو كانت اللمسات الإنسانية والثقافة بمثابة مرتبة ثانية للطبيعة (١) .
فالأفراد ملك للبناء أكثر من كونهم يمتلكون له .

Elle "les a" plutôt qu'ils ne l'ont

ونحن نجد هنا أن إهتمام ليفي ستروس بالبحث عن الحقيقة يفوق إهتمامه
بالإنسان رغم أنه يبحث عن الحقيقة من خلال الإنسان *à travers l'homme*.
ومن هنا أمكن القول بأن ليفي ستروس يقيم دعائم فلسفة مادية متناسقة .

يقول ليفي ستروس :

« لقد وجد العلم الإجتماعي تحت البناءات بناء بعدى *métastructure*
تسير على هديه ووفقا له . أما العام الذي نتوصل إليه هنا فإنه لا يلقى الخاص
والجزئ تماما كما لا تلتقي الهندسة المعممة *généralisée* حقيقة العلاقات الملموسة
للمكان الإقليمي » (٢) . فالظاهرة الأمبيريقية هي خطوة أساسية في عملية الكشف ،
« والإستقراء *induction* لا يقابل الاستنباط *Dédution* . ألم يبين جاليليو
أن التفكير الحق هو حركة متصلة بين التجربة والتركيب العقلي ، (٣) ؟

الوظيفة الرمزية :

إن الوظيفة الرمزية هي مبدأ الصواب والخطأ ، وذلك لأن عدد وثرأ المعاني

(3) MERLEAU-PONTY : op. cit., p. 155.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

التي يمتلكها الإنسان يتعدى دائماً دائرة الأشياء المعروفة . فالوظيفة الرمزية ينبغي دائماً أن تكون متقدمة en avance بالنسبة لموضوعها ، كما أنها لا تصل إلى الواقع إلا إذا تجاوزته أولاً في الخيال en le devancant dans l'imaginaire . وهنا نلاحظ أن ليفي ستروس يهتم بتوسيع مدارك العقل كي يتمكن من فهم ما هو سابق على العقل qui précède la raison وما يتعداه qui l'excède لدينا ولدى الآخرين (١).

ويرى ليفي ستروس أن المسألة لا تتعلق بتحويل المعطيات الخارجية إلى رموز ، وإنما بربط الأشياء إلى طبيعتها أى إلى النسق الرمزي الذي لولاه ، لما كان الاتصال بين هذه الأشياء مفهوماً . فالنسق الرمزي هو الذي يفسر معقولة هذه الأشياء . وإذا كان الجانب الاجتماعي يمثل حقيقة مستقلة ، فإن الرموز هي أكثر واقعية مما ترمز إليه les symboles sont plus réels que ce qu'ils symbolisent. كما أن الدال يسبق ويحكم المدلول (٢).

Le signifiant précède et détermine le signifié

اللغة والرمزية :

يرى ليفي ستروس أن اللغة والرمزية قد ظهرتاً دفعة واحدة (٣)، فلم تسم

(1) op. cit., p. 163.

(2) LEVI-STRAUSS : «Introduction à l'oeuvre de Mauss», p. XXXII.

(٣) مقدمة موس ، ص XXXII :

ويلاحظ بهذا الخصوص أن لويس دي بونالد Louis de Bonald وهو =

الاشياء بأسمائها تدريجياً . ذلك لأن دراسات البيولوجيا وعلم النفس قد أثبتت أنه كانت توجد مرحلة لم يكن هناك معنى لأى شيء ، ثم جدد مرحلة أخرى كل شيء فيها له معنى . وترجع أهمية هذه الملاحظة إلى أنها على العكس تماماً مما فجدده في مجال المعرفة ، إذ أن هذه الأخيرة تتكون ببطء وبالتدريج . « فالإنسان قد تكلم العالم مبكراً ، غير أنه سيتعلم ببطء كيف يعرفه » . وبمعنى آخر ، في اللحظة التي تحول فيها العالم فجأة إلى شيء له دلالة *devenu significatif* ، لم يصبح بنفس الدرجة معروفاً *connu* . وليني ستروس هنا يشير إلى تقابل أساسي ، في تاريخ النفس الإنسانية ، بين الرمزية *symbolisme* التي تتصف بعدم الاتصال *discontinuité* (لأنها ظهرت فجأة) ، وبين المعرفة التي تتصف بالاتصال *continuité* (لأنها تتكون ببطء) (١) . ورغم هذا التقابل فإن فئتي الدال والمدلول *le signifiant et le signifié* تتآذران معاً كمجموعتين متكاملتين ، أما المعرفة وهي العملية العقلية التي تسمح بتوحيد الدال والمدلول فهي لم تبدأ إلا ببطء (٢) .

== كاتب سياسة فرنسى (١٧٥٤-١٨٤٠) قد سبق ليني ستروس في هذه النظرية . فالنفس الإنسانية عنده قد اكتسبت اللغة دفعة واحدة بينما كان الفكر في سبات عميق . وتلك اللغة هي التي أخرجت الفكر من سباته ، غير أن Bonald يشير إلى أن الله هو الذى أعطى اللغة للإنسان ، وهو ما لم يهتم له ليني ستروس .

راجع : Fages, op. cit., p. 50

وأيضاً : Louis de Bonald, «La révélation primitive», Leclère, 1803.

(1) LEVI-STRAUSS : Introduction à l'oeuvre de Mauss, p. XLVII.

(2) Ibid., p. XLVIII.

ويرى ليفي ستروس :

« أن مجريات الأمور في العالم تشير إلى أن الإنسانية قد اكتسبت دفعة واحدة مجالا هائلا وخطته المفصلة وأيضاً فكرة علاقتها المتبادلة، غير أن هذه الإنسانية قد أمضت ملايين السنين في فهم ومعرفة أى الرموز في الخطية يمثل الأوجه المختلفة للجمال . العالم كان ذا دلالة قبل أن يبدأ الإنسان في معرفة دلالاته

L'univers a signifié bien avant qu'on ne commence à savoir ce qu'il signifiait وهذا التحليل السابق ينتج عنه أن العالم كان ذا دلالة a signifié منذ البداية ، وكان يعنى بمجموع ما تصبوا الإنسانية إلى معرفته منه الآن (١) .»

معنى المقدم :

إن ما نسميه تقدم النفس الإنسانية وتقدم المعرفة العلمية لا يمكن إلا أن يكون تصحيحاً للتصنيفات réctifier des découpages وتجميعاً للتشابهات définir des regroupements وتعريفاً للتضمنات découvrir des appartenances وكشفاً لمنابع جديدة au sein d'une nouvelles داخل شمول مغلق ومتكامل مع نفسه (٢) . totalité fermée et complémentaire avec elle-même.

ونلاحظ بهذا الصدد أن فكرة « الشمول المغلق » تعنى أن مستقبل الإنسان le destin de l'homme ، بل مستقبل العالم بأسره يظل حبيساً داخل الحدود

(1) Ibid.

(٢) مقدمة موسى ، ص XLVIII

التي رسمها النموذج . ولهذا فإن الاعتقاد في التقدم وفي تحرير البشرية ، وهو الاعتقاد الذي مهدت له الثقة اللامتناهية في إمكانيات العلم ، إنما يثير الشعور بالضيق عند ليفي ستروس (١) . وقد هداه التفكير الأسطوري إلى أن يعكس الآية ، فيستبدله بفكرة أفول البشرية « Crépuscule des hommes » . وترجع أهمية هذا الاعتقاد في نظره إلى أنه الأكثر تأقلا مع الخبرة التي تسيطر على العصر . وهو اعتقاد تشاؤمي يفضي إلى العدم ، إذ يتبدد كل شيء كما يتبدد الشفق في غياهب الظلام (٢) . وظاهر أن هذا الاعتقاد لا يتمتع بأي مساعدة من قبل العلم . وإن كان يذكرنا بأقوال مماثلة لدى سانت إكزوبيري Saint-Exupéry (٣) وبرنانوس Bernanos (٤) . يقول برنانوس :

« إن الإنسانية مجردة عن أساطيرها ودياناتها ومستسلمة للغة العلم والقوة إنما هي مهددة بالموت برداً » (٥) .

ولقد تجردت الإنسانية عن أساطيرها . « فالإيثولوجيا تخضع قوى الطبيعة في الخيال وبالخيال ، وقد إختفت الميثولوجيا عندما تم إخضاع هذه القوى في الواقع » (٦) .

(١) راجع : Panoff : Esprit, Mars 1973, p. 709.

(٢) نفس المصدر السابق ، بالإضافة إلى « الإنسان العاري » ، ص ٦٢٠ .

(٣) طيار وكاتب فرنسي ، ولد في ليون (١٩٠٠ - ١٩٤٤) .

(٤) كاتب فرنسي ولد في باريس (١٨٨٨ - ١٩٤٨) .

(5) DOMENACH ; « Esprit », Mars 1973, p 698.

(6) Mao Tsé-Toung, Quatre Essais philosophiques (Editions en langues étrangères, Pékin 1967), p 73.

ونلاحظ بخصوص فكرة « الشمول المغلق » أيضاً أنها تنمشى مع تصور ليفي ستروس لفكرة الزمن الذى يشبهه بسلسلة حلقاتها البشر ، تعبر القرون ، وهى مع هذا لا تمثل سوى إنسان واحد لا يتقدم أبداً (١).

وكان ليفي ستروس قد انبهر بقائمة العناصر الكيميائية لماندلييف Mandelief وأيضاً بقانون الوراثة « Code génétique » . إذ لا شك أن فكرة المجموع المنتهى واللامتناهى فكرة مطمئنة لأنها تطبيق لبعض القواعد البسيطة ولأن المجهول اليوم يبقى مغلقاً داخل صندوق له رقم ، وهذا يعنى أن اكتشاف العدد كان معدداً له منذ الأمس ، كما يعنى أن المستقبل يخضع للجبرية l'avenir est précontraint (٢).

ويؤكد ميرلوبونتي أن « البنائية تحمل بجدول زمنى لبناءات القرابة يمكن مقارنته بجدول العناصر الكيميائية لمندلييف (٣) ، كما يرى :

« أن اقتراح برنامج عام لتقنين البناءات هو ظاهرة صحية ، لأنه يسمح لنا باستنباط بعضها من البعض الآخر ، كما يسمح -إبتداء من الانساق الموجودة - بتركيب مختلف الانساق الممكنة . أليس فى هذا توجيه للملاحظة الأمبيريقية نحو

(1) DOMENACH : «Esprit», Mars 1973, p. 693.

(2) PANOFF : «Esprit», Mars 1973, p. 707.

(3) MERLEAU-PONTY : op. cit., p. 154.

مندلييف هو كيميائى روسى (١٨٣٤-١٩٠٧) ، استطاع أن يتنبأ بخصائص بعض العناصر الكيميائية غير المعروفة ، وأن يصنف هذه العناصر فيجعلها تحتل مكاناً داخل قائمة عامة تشمل جميع العناصر .

بعض المؤسسات الموجودة ، والتي بدون هذا البرنامج النظري المسبق ، قد تمر دون أن تدرك ١ ، (١)

ويؤكد بالوف panoff أيضاً أن البنائية أرادت أن تطبق أنموذج ماندلييف على دراسة الأساطير ، غير أنه يرى أن في هذا خروجاً على الأفكار العامة للسيف ستروس والتي عرفت عنه حتى سنة ١٩٥٨ . (٢)

وإذا كانت أهم ما يوحى به منهج مندلييف هو فكرة المجموع المنتهى واللامتد *l'idee d'un ensemble fini et inextensible* فإن الباحث لا يسعه إلا أن يقرر أن سيف ستروس يظل متسقاً مع أفكاره العامة على الرغم مما يزعم بالوف ، خصوصاً وأن فكرة المجموع المنتهى واللامتد لا تختلف كثيراً عما جاء في مقدمة د علم الاجتماع والانثروبولوجيا ، والتي كتبها سيف ستروس سنة ١٩٥٠ من د أن تقدم المعرفة العلمية لا يمكن إلا أن يكون تصحيحاً للتصنيفات وتجميعاً للامتشابهات ، وتعريفاً للمتضمنات ، وكشفاً للمنابع الجديدة داخل شمول مغلوق .

ونلاحظ أن سيف ستروس يضطر إلى الاستعانة بالعقل المقدس *l'entendement divin* كما يضطر إلى إدخال فكرة *Muna* على اعتبار أنها الصفة اللازمة لكل تفكير بدائي ، أو « متحضر » .

أما عن العقل المقدس ، فإنه يستعين به لأنه « يستوعب عدم التكافؤ بين

(1) MERLEAU-PONTY : op' cit., p. 154-155.

(2) PANOFF : "Esprit" ; Mars 1973, p. 707.

الدال *signifiant* والمدلول *signifié* ، (١) . وهو يرجع سبب عدم التكافؤ إلى زيادة في كثافة وكَم الدال بالقسمة « للمدلول » . إن هذا « الدال » الزائد يسميه ليفي ستروس « *le signifiant flottant* » وهو ليس شيئاً آخر سوى « المانا » . (٢) .

« المانا هي قوة وعمل ، صفة وحالة ، أسم وصفه وفعل في نفس الوقت ، مجردة وملبوسة *abstraite et concrète* ، موجودة في كل مكان ومحددة بمكان معين في نفس الوقت . المانا إذن هي هذا كله » . (٣)

يقول ليفي ستروس :

« نحن ظاهرياً أبعد ما نكون عن « المانا » ، أما في الواقع فنحن قريبون جداً منها ... وذلك لأنه يوجد فارق في الدرجة وليس في النوع بين مجتمعات رسخت فيها المعرفة العلمية ، وأخرى لم يتسنى لها ذلك » . (٤)

فالمانا توجد وراء كل فن أو شعر أو اختراع أسطوري أو جمالي . (٥)

الوظيفة الرمزية والعلم :

إن البنائية تجعل العلم ناياً بأمن التفكير الرمزي . والتفكير العلمي يضع المانا في اعتباره ،

(1) LEVI-STRAUSS : 'Introduction à l'œuvre de Mauss, p. XLIX.

(2) Ibid., P. XLIX.

(3) Ibid., P. L.

(4) Ibid., P. XLVIII

(5) Ibid., P. XLIX.

إلا أنه يحاول أن « يمتصها » أو أن ينظفها إلى حد ما . (١)

وإذا كان التفكير الرمزي أو الأسطوري يدرك شمول العالم المحسوس ويعمل على رده إلى النسق الرمزي أى إلى فئة « الدال » ، فإن التفكير العلمى البنائى يجد فى معرفة المداولات *les signifiées* ، أى المحسوسات ، بواسطة تنظيم عقلى أو بإعادة تنظيم فئة « الدال » فى مواجهة المداولات . والتفكير العلمى لا يبدأ بتجريد صوري *abstraction formelle* . إنه « بنائى » بمعنى أن « الدال » يميل إلى أن يتطابق بقدر الإمكان مع « المداول » أو « المضمون » . ومن هنا يتضح أن التفكير العلمى البنائى هو الأقرب للتفكير الرمزي « البدائى » ، أما التفكير المجرد الصوري فهو أبعد ما يكون عنهما لأنه يأخذ فى الاعتبار فئة « الدال » وحدها .

البنائية والمذهب الصوري :

إذا كان المذهب الصوري بوجه عام *le formalisme* يحتم وجود تقابل بين المجرد والمحسوس فإن هذا ما ترفضه البنائية . ففي مقال بعنوان « البناء والصورة » ، *la structure et la forme* كتب ليفي ستروس :

« إن المذهب الصوري *formalisme* يفصل بين الصورة *la forme* والمضمون *le contenu* . فالصورة هى وحدها المعقولة *intelligible* ، أما المضمون فهو مجرد عن أى قيمة لها معنى . *dépourvu de valeur signifiante* .

أما بالنسبة للبنائية ، فإن هذا التقابل غير موجود . فلا يوجد المجرد من

(1) FAGES J.-B. : op. cit., P. 50 ;

ناحية والملبوس من ناحية أخرى . كما أن الصورة والمضمون ينتسبان إلى طبيعة واحدة ويخضعان لنفس التحليل ، . (١)

وهذا يعنى أن المنطق اللاشعورى يخضع لما يخضع له المنطق العلمى من قوانين ، علماً بأن هذا الأخير ينصب على دراسة الملبوس .

ولتوضيح ذلك يذكر لىفى ستروس فى نفس المقال أنه فى سرد الأحداث لأسطورة معينة نجد أن « الملك » ليس فقط ملكاً ، و « الراعية » ليست مجرد راعية ، بل إن هذه الكلمات أو المداولات les significés التى تغطيتها تصبح وسائل محسوسة لتركيب نسق محقول يتكون من تقابلات oppositions : بين (ذكر / أنثى) « طبيعة » ، (فوق / تحت) « ثقافة » . كما يتكون من كل

التغيرات الممكنة permutations بين هذه الألفاظ . (٢)

وخلاصة القول أن البنائية تعتمد كثيراً عن المذهب الصورى .

البنائية ومذهب كنىط :

غير أننا من الممكن أن نلص تقارباً بين البنائية ومذهب كنىط : فبالإضافة إلى عبارات وردت بخصوص الدال والمدلول ، وكيف أن العملية العقلية التى تسمح بتوحيدهما هى المعرفة ، نجد بكتاب « الأثروبولوجيا البنائية » عبارة

(1) LEVI-STRAUSS : « La Structure et la forme », in Cahiers de l'Institut de Science Economique Appliquée, Mars 1960. (cité par Fages).

(2) Ibid.

عن اللاشعور تقول : « اللاشعور فارغ دائماً ... وتمحصر حقيقته في فرض قوانين بناءية على عناصر تأتي من الخارج » (١). إن هذه العبارة تذكرنا مباشرة بقوالب الفكر عند كنت ، تلك القوالب التي تطل فارغة لأن لم تأنها المدركات من الخارج .

وكل بول ريكور Ricoeur فنه وصف بناءية لبيفي ستروس بأنها هي المذهب الكنتي بلا موضوع متسامي - Un kantisme sans sujet transcen - denta . وهذا يعني أن البنائية تفرق عن مذهب كنت في أنها لا ترى في البناءات مقولات تتلأت بالذات (أى تطبقها الذات على أشياء تأنها من العالم الخارجى ، فتفرص فيها النظام بدلا من الفوضى وعدم التنظيم) . فالبنائية تنظر للبناءات على أنها موجودة في الأشياء ، وتمكسها النفس على اعتبار أنها شيء بين الأشياء . وفي هذا يقول لبيفي ستروس : « إن التحليل البنائي لا يظهر في النفس إلا لأن أتموذهه فد وجد أولا في الجسم ، وبعبارة أخرى فإن الرموز التي يستخدمها علم الإنسان لا ترد إلى رموز أخرى بقدر ما ترد إلى أشياء » (٢). هذا بالإضافة إلى أن العالم يسرده النظام عند لبيفي ستروس .

هووقف لبيفي ستروس من التاريخ :

لقد كانت نقطة الخلاف الأساسية بين سارتر و لبيفي ستروس هي ما إذا كان من الممكن أن يعطى مكان الصدارة للتاريخ عند البحث عن حقيقة الإنسان .

(1) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie structurale», p. 224-225.

(2) LEVI-STRAUSS : «L'Inconnu», I. 619.

ولسيفي ستروس يهاجم التاريخ لغرض دفاعي apologétique ونقدي Critique .

وفي مجال الدفاع عن البحث الأنثروبولوجي يشير لسيفي ستروس إلى أن هذا البحث تحكمه الضرورة la nécessité ، وهي من أهم صفات العلم ، ذلك لأنه ينصب أساساً على بناءات لاشعورية تنبثق عنها الطواهر الاجتماعية . في حين أن البحث التاريخي الذي يدرس الأحداث التاريخية على أنها تعبيرات شعورية des expressions conscientes ، يظل أبداً سجين صفة العرضية contingency وهي ضد العلم .

ويلاحظ Emilio de Ipola أن التاريخ والمعرفة التاريخية بوجه عام يظهران باستمرار في كتابات لسيفي ستروس على أنهما من الموضوعات الخلافية التي لم تحسم أبداً ، كما يلاحظ أن كثرة الجدل مع المؤرخين ليس في الواقع إلا علامة على صعوبة معينة تخص الاتجاه البنائي للأنثروبولوجيا . بل إن كثرة ظهور هذا الموضوع في كتابات لسيفي ستروس ماعداً إلا بجهود متواصل لمحاولة السيطرة على نقص معين في النظرية البنائية يظهره التاريخ . (١)

في الفصل الأول من كتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » ، يحاول لسيفي ستروس أن يقرب بين التاريخ والأنثروبولوجيا . فهو يرى أن التاريخ والأنثروبولوجيا موضوعاً واحداً هو الحياة الاجتماعية la vie sociale ، كما يرى أن هدفها واحد هو فهم أحسن للإنسان . أما من حيث المنهج ،

(1) DE IPOLA : « Ethnologie & Histoire », cahiers internationaux de sociologie, Volume XLVIII, 1970, p. 38.

فالتاريخ تنتظم معطياته حول التعبيرات الشعورية للحياة الاجتماعية
les expressions conscientes de la vie sociale ، في حين أن
منهج الأنثولوجيا يتحدد بالنسبة للشروط اللاشعورية للحياة الاجتماعية
les conditions inconscientes de la vie sociale (١) .

ويعلق De IPola بقوله : (٢)

، إن التقابل بين شعور Conscient ، ولاشعور Inconscient
في كتابات ليفي ستروس ، إنما يدخل نظرية الشعور في التاريخ ونظرية
اللاشعور في الأنثولوجيا . ودخول النظرية في هذه الحالة يؤدي إلى إنتساج
موضوع نوعي spécifique ، وبالتالي إلى معطيات donnees متباينة .
وهنا لا يمكننا أن ندعى أن للتاريخ والأنثولوجيا موضوعاً واحداً ، ذا هوية
واحدة Identité d'objet .

، هذا بالإضافة إلى أن القول بأن التاريخ هو علم التعبير عن الحياة الاجتماعية
Science des "expressions" de la vie sociale

والأنثولوجيا هي علم شروط الحياة الاجتماعية

Science des "conditions" de la vie sociale

هذا القول نفسه دليل على تبين موضوع العالين . ،

ونحن على حق في أن نتساءل عما إذا كانت هذه الشروط conditions ليست

(1) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie structurale» , p. 24,25.

(2) DE IPOLA : op. cit.

في الواقع سوى شروط لتلك التعبيرات expressions ومبدأ مفسر
لحقيقتها ومنقوليتها ١

غير أن الشيء المؤكد عند ليفي ستروس هو أن بين هذه الشروط وتلك
التعبيرات علاقة المستتر بالظاهر ، والمماثلة بالظواهر والاشعور بالاشعور ١
وفي الفصل الأول من كتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » نجد أيضا عند
ليفى ستروس أن موضوع التاريخ هو الأحداث événements التي هي
تجسيد للظواهر الاجتماعية ، أما موضوع الإثنولوجيا فهو استدلال البناءات
الاشعورية les structures inconscientes التي تنظم هذه الظواهر
qui sous - tendent ces - phénomènes ، ونحن هنا بصدد تقابل بين
الحدث événement ، والبناء structure .

أما في الفصل التاسع من كتاب « تفكير الفطره » ، فنجد أن ليفى ستروس
يهاجم التاريخ ، وينوقف عن محاولة إيجاد التقارب بينه وبين الإثنولوجيا .
وهذا المرحوم يستهدف أولا مزاعم بعض المؤرخين وبعض فلاسفة
التاريخ القائلة بأن للأبحاث التاريخية فضل إعفاء المأقولية على بقية العلوم .
ويرى ليفى ستروس (١) أن هذه المزايم مصدرها سوء الفهم الخاص بطرق
المنهج التاريخي وكيفية تركيب الأحداث . ذلك لأننا إذا اقتصرنا أن الواقعة
التاريخية le fait historique هي شيء حدث في الزمان ، فلما بعد ذلك أن
تتسامل مما إذا كل شيء ما قد حدث فعلا ١ إن أحداث أي ثورة أو أي حرب يمكن
لرجاعها إلى العديد من الحركات النفسية والفردية mouvements psychiques et
individuels ، وكل واحدة من هذه الحركات هي ترجمة لتطورات لاشعورية ،
وتلك الأخيرة يمكن أن ترجع بالتحليل إلى ظواهر بخرية ، وهورمونية وعصبية ،
ومرجعها كلها إل فزيائية وكيميائية .

(1) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», p. 340

وبناء على ما تقدم ، فإن الواقعة التاريخية ليست من معطيات التجربة ، ذلك لأن المؤرخ هو الذى يركبها بالتجريد كما لو كان مهتداً بالتراجع إلى ما لانهاية .

فالحادث إذن ليس إلا نتاج مجموعة من العمليات المنهجية (التى تتضمن التجريد) ، التى توفى تفتيت الواقع الذى يخساه المؤرخ . أما فكرة أن للتاريخ فضل معرفة تطور المجتمعات البشرية كعملية متصلة ، فهى لا تصمد أمام التحليل ، خصوصاً وأن التاريخ يضطر إلى استخدام فئات تاريخية *classes de dates* تصف كل منها محالاً تاريخياً معيناً *un domaine d'histoire* . ولا شك أن معنى أى واقعة تاريخية لا يعتمد إلا على صيغ متفق عليها مثل يوم ، سنة ، قرن ... الخ . وهذه الصيغ تنتمى لنسق معين . والأحداث التى لها مغزى بالنسبة لنسق قد لا يكون لها نفس المغزى بالنسبة لنسق آخر . فمثلاً نجد أن الفقرات الأكثر أهمية فى التاريخ الحديث والمعاصر ، تصبح غير ذات أهمية لو أنها صيغت فى نسق ما قبل التاريخ .

ومعنى هذا أن فكرة الاستمرار التاريخي *la continuité historique* ما هى إلا وهم . فالأحداث لا معنى لها إلا بإرجاعها إلى نسق لا يتصف بالاستمرار . وحيث أنه من الممكن وجود أكثر من نسق ، إذن لا بد من التسليم بوجود حقيقى أو بالقوة لكثرة تاريخية منفصلة تناسب قدرتها فى التفسير تناسبها عكسياً مع كم المهامات التى آتتقلها .

ويوضح ليني ستروس ذلك بقوله :

« إن التاريخ القصصى ، أو الذى يحكى سير الأبطال هو تاريخ ضعيف لا يحتوى فى ذاته سبب معقوليته ، وإنما هو مدين بهذه المعقولية لتاريخ أقوى

إذا احتضنه هذا الأخير (أى إذا فهم من حاله) ، شلاً بأنه رغم ذلك أكثر ثراء من الناحية الإخبارية ، وهذه الساحة الإخبارية تضعف ثم تتلاشى تدريجياً كلما انتقلنا إلى أنواع من التاريخ أكثر قوة (١).

وعلى هذا فإن المؤرخ عليه أن ينتسار بين تاريخ مفسر غير أنه فقير من الساحة الاستخبارية ، وبين تاريخ وصفي وعاجز عن التفسير .
• sans portée explicative

وهذا كله معناه أن التاريخ ليس له أى غنى على غيره من العلوم لأن غاقد الشيء لا يعطيه . فهو إما مفسر وفقير من الناحية الإخبارية ، أو غنى من الناحية الإخبارية غير أنه وصفي وليس مفسراً . فكيف يمكنه أن يكون مبدأ لتفسير التطور مثلاً ؟ ونلاحظ أن هذه طعنة قوية بوجهها ليفي ستروس للمدافعين من التاريخ .

إن الحدث التاريخي يتعصف بأنه فريد unique ، وفرد Singular ، وجديد nouveau . ومعنى ذلك أن الأحداث تخفى وراءها دائماً حالات نفسية وفردية . هذا بالإضافة إلى أن التاريخ إذا نجح في الوصول إلى تفسير معين فيبدو أن هذا التفسير قد أعطى مسبقاً بواسطة المؤرخ نفسه . وهذا الأخير يظل معجناً إدراكه الخاص للمعطيات التاريخية ، وهو إدراك حسي بالدرجة الأولى ، يكون بمثابة نقطة البداية للعمل ، وأيضاً للمعرفة التاريخية .

وفي مقال ليفي ستروس المسمى : « تحديد فكرة البناء في الإنثولوجيا » (٢)

(1) Ibid., p. 346.

(2) LEVI-STRAUSS : « Les limites de la notion de structure en ethnologie » (cité par De Ipola).

يقول ليفى ستروس عن موضوع التساريخ : إنه الطريقة الخاصة التي يعاش بها الزمن بواسطة لإنسان عايش *la facon particulière dont la temporalité* • *est vécue par un sujet*

وهذا معناه أنه لا توجد قضية إلا بالنسبة لإنسان منخرط في صيرورة التاريخ أو في جماعة معينة . كما أنه في نفس الجماعة تتمدد القضايا *procès* بتعدد الجماعات المتداخلة معها *sous-groupes* . لذا ، فإنه بالنسبة للأرستقراطي وبالنسبة لشخص معدم ، فإن ثورة ١٧٨٩ في فرنسا لا تشمل نفس القضية .

ولما كان الأمر بالنسبة للتاريخ يتوقف دائماً على الموضوع الدارس (*Sujet*) لذا فإن شرط إمكانية المعرفة التاريخية يكمن في الأثر المستمر لشعور الجماعة أو المؤرخ ، وهذا الشعور مركب دائماً .

ومن هنا نرى أن «التعبيرات الشعورية» *Les expressions conscientes* التي وردت كموضوع للتاريخ ، هي منه بمثابة نقطة البداية ودعامته الأساسية .

وإذا كان البحث التساريخي يقوم على إختيار وتجريد المعطيات مع الاستعانة بألساق تاريخية منفصلة ، وإذا كان ولا يزال يرتكز على فهم علاقة القبل والبعء ، فإنه يحدث حتماً أن توجد معطيات وسطى بين حدثين يهملها المؤرخ لتعذر الوصول إلى علمها . وإن دل هذا على شيء ، فإنه يدل على أن المعرفة التساريخية حاجزة عن التوصل إلى ضرورة حالة للدوضوعات . وتفتني بذلك صفة الضرورة لتحل محلها صفة العرضية *la contingence* .

عندما نتحدث عن الإثنولوجيا والتاريخ ، يمكننا إذن بناء على ما تقدم أن نصيف « ضرورة » *nécessité* إلى الإثنولوجيا وعرض *contingence* إلى

التاريخ ، كما سبق أن أضفنا « لا شعور » *inconscient* للبحث الانثولوجي ،
و « شعور » *conscient* للتاريخ . وهذا الفصل بين « ضرورة » *nécessité* ،
و « عرض » *contingence* عند ليفي ستروس هو فصل بين ماهو علمي وماهو
غير علمي .

وليفي ستروس الذي يتحاشى أن يعلن صراحة أن التاريخ ليس
علما في كتاب « تفكير الفطرة » ، يصرح بذلك دون أدنى لبس في كتاب « النىء
والمطبوخ » . يقول : « إن التاريخ كعلم ينبغي أن يعترف بأن طبيعته لا تختلف
كثيراً عن طبيعة الاسطورة » (١).

وليس معنى هذا أن التحليل البنائي يستبعد كبدء كل ما تأتى به الأبحاث
التاريخية ، إذ العكس تماماً هو الصحيح ، فكتاب « تفكير الفطرة » يعتبر التاريخ
مساعداً ومعيناً للانثولوجيا البنائية ، بمعنى أنه يمد هذه الأخيرة بالمعلومات
الأمبيريقية . والتاريخ هنا له دور شبيه بدور الإثنوجرافيا . فهو يعطى معلومات
ضرورية للبحث الانثولوجي لتكوين نماذج نظرية *modèles théoriques* .
ومن هنا كان التشابه بين دور الإثنين في خدمة البحث الإثنولوجي .

التاريخ إذن ضرورى لأنه يقدم المعطيات الأمبيريقية الضرورية لتكوين
نماذج نظرية . ومن هنا نرى أنه ليس له موضوع محدد ، فهو عبارة عن مرحلة
ضرورية لأي بحث في العلوم الإنسانية أو غير الإنسانية .

وفي كتاب « من العسل إلى الرماد » (٢) يرجع ليفي ستروس مرة أخرى

(١) « النىء والمطبوخ » ، ص ٢١ .

(2) LEVI-STRAUSS : « Du Miel aux cendres » , p. 408'

إلى تأكيد أهمية الحدث التاريخي ويقرر بأن التحليل البنائي لا يحدد دور التاريخ، بل على العكس من ذلك فإنه يعترف له بإمكان الصدارة وذلك لأنه لا يمكن تصور وفهم الضرورة *la nécessité* اللازمة للبناءات دون الاعتراف بدور التاريخ وما يترتب من صفات العرضية.

لمكانية وجود البناءات (أو البنيات) متعاق إذن بشرط هو وجود الأ-دات العرضية (التاريخ) .

ولدى Engels في خطاب إلى صديقه Bloch في ١٨٩٠/٩/٢١ نجد صيغة مماثلة عندما يتحدث عن أهمية البناءات الفوقية *superstructures* .

يؤكد إنجلز أن البناءات الفوقية لا يجب إعتبارها مجرد ظواهر عرضية للقاعدة الاقتصادية ، ذلك لأن لها دورا خاصا داخل التطور التاريخي ، يمكننا من تحديد صور الصراعات التاريخية، وهنا تظهر مسألة الاستقلال النسبي للبناءات الفوقية ، وهل يقلل هذا من أهمية القاعدة الاقتصادية ودورها الملزم ؟ ؟

ويضطر إنجلز إلى تفسير ذلك فيقول : إن البناءات الفوقية ، من خلال تفاعلاتها المتبادلة تحدث سلسلة لامتناهية من الأحداث المنتظمة ، وهذه الأحداث في مجموعها يعنبرها إنجلز وقائع عارضة ولا معقولة ، ومن خلالها ينفتح طريق الحركة الاقتصادية المنتصف بالضرورة *nécessité* . وهنا يخرج الضروري من العارض .

وهنا نجد تناسبا قويا جدا مع موضوع البناءات لدى لينين ستروس والعلاقة بين البناءات *structures* والأحداث *événements* .

وفي كتاب « من العسل إلى الرماد » أيضاً (١) ، يرى لسيفي ستروس أن الحرافات التي درسها لدى الثقافات المختلفة في العالم الجديد (قبائل أمريكا الشمالية) تضعنا في نفس المستوى على عتبة الضمير الانساني au seuil de la conscience humaine ، ذلك الضمير الذي أظهر لدينا الفلسفة ثم العلم ، بينما لدى (الهمجيين) لم يظهر شيئاً من هذا . وينبغي أن نستنتج من هذا الاختلاف (بيننا وبين الهمجيين) أن الانتقال من مرحلة إلى أخرى لم يكن ضرورياً ، ذلك لأن فترة الكون في حالة النواة ، la dormance de la graine ، (وهي المدة التي لا يمكن التبوؤ بها ، والتي تمر قبل ظهور الانبثاق الداخلي الآلي) ، تلك الفترة لا تتوقف على البناء الداخلي والتركيب الخاص بالنواة ، وإنما على مجموع في غاية التعقيد من الظروف التي تأخذ في الاعتبار التاريخ الفردي لكل نواة ، وأيضاً جميع المؤثرات الخارجية .

وما يقال عن النواة ينطبق أيضاً على الحضارات . وهنا نلاحظ - كما هو الحال عند إنجماز - أن الضرورة البنائية وإن أتت من خارج الأحداث العارضة إلا أنها من المتعذر أن تتحقق بدون هذه الأحداث .

ولما كانت الأحداث عارضة دائماً ، لذا فإن السبل المؤدية إلى بناءات هي بالتالي عديدة أيضاً . غير أن هذه البناءات تعبر مع ذلك عن خصائص أساسية وعامة لدى كل المجتمعات البشرية (٢) . وهذه الخصائص الأساسية والضرورية هي المدخل الوحيد للمعرفة العلمية .

(1) PP. 407, 408.

(2) Ibid., p. 408.

وإذا كل ليفي ستروس يقرر بأن هذه الخصائص تظل موجودة بالقوة إلى أن تتحقق بفعل الأحداث العارضة (١) ، فالمسألة التي تفرض نفسها الآن هي : ماهية العلاقة بين البناءات والأحداث .

يرى دى ليبولا أن الأيديولوجية البنائية تعمل دائما على سد الطريق أمام أى توضيح لهذه المسألة ، ونحن نسعأنا بصدد تناقض ظاهر في معالجتها لها . (٢)
ففي كتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » يقول ليفي ستروس :

« ينبغي أن نكتفي بالوصول إلى البناء اللاشعوري والمستمر لكل مؤسسة أو عادة إجتماعية ، لكي نحصل على مبدأ للتفسير صالح لمؤسسات وعادات أخرى ، بشرط أن نستمر في التحليل إلى أبعد حدوده . » (٣)

ومعنى هذا أن البناءات هي مبدأ مفسر للحقيقة ومعقولة الأحداث .

وفي خاتمة كتاب « من العسل إلى الرماد » Du Miel aux Cendres
يميل ليفي ستروس إلى تقيض ذلك ، يقول :
« إن البناءات لا يمكنها أن تكون شرطا لمعقولة الأحداث التاريخية ...
بل على العكس من ذلك فإن أكمال البناءات يعتمد على الأحداث . »
ثم يعترف في موضع آخر (٤) بصعوبة المسألة فيقرر :

(1) Ibid

(2) DE IPOLA : op. cit., p. 53.

(3) LEVI-STRAUSS : « Anthropologie Structurale », p. 28.

(4) LEVI-STRAUSS : Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines, p. 205. (Cité par De Ipola).

وأن العلوم الاجتماعية والانسانية لا يستبعد أن يشوبها عدم اليقين كمثل العلاقة بين البناء والحدث . فإدراك أحدهما يجعلنا نجعل الآخر والعكس . ،

وحيث أن لسيقي ستروس يطالب - كما فعل أنجلز - بفصل تام بين مراتب البناء ومراتب الأحداث l'ordre de l'événement et l'ordre de la structure ، لذا فإن العلاقة المتبادلة بينهما ، والتي لا يمكن تصور عدم وجودها ، تصبح غير ممكنة impensable . وحيث أنه لا يمكن الأخذ بوجهة نظر البناء والحدث événement في نفس الوقت ، إذن لابد من الاختيار بينهما . ولكن مسألة أخرى يمكن أن تظهر وهي : كيف يمكن أن نبرر الاختيار العشوائي ؟ هذا الصمت النظرى يسخر منه De Ipola (١) ويقول : « إن صحة النظرية البنائية التي تستهدف صرامة العلم تظل معقدة إلى أن يبرر هذا الصمت النظرى الذى تستند إليه . »

كما تقدم عن العلاقة بين البناء والتاريخ نلاحظ أن هذه المسألة هي من المسائل التي قلما ائتمن بها العلماء ، كما نلاحظ أن كثرة ظهورها في كتابات لسيقي ستروس من شأنه أن يلتقى الضرورة على البعد الفلسفى الذى لا يمكن أن ينقسم عن الاتجاه الباقى .

علم الجمال

سبق أن ذكرنا في هذا الفصل أدب ازدواج التقابل (طبيعة / ثقافة)

(1) DE IPOLA : op. cit., p. 59.

كان من أهم المحاور الأساسية في الفكر البنائي عند ليفي ستروس . فهو يستخدمه في تفسير الطواهر الأنثروبولوجية ، كما يتخذ موضوعاً للنأمل المحض ، وها هو الآن يستند إليه في موضوع يتصل بالجمال التقايدي للكشف الفلسفي ألا وهو علم الجمال Esthétique . فهو عندما سئل عن دور الفنان أجاب بقوله : هو الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة passage de la nature à la culture (١) . فال موضوع الذي يعالجه الفنان هو جزء من الطبيعة ، والفنان يخرج به إلى مفهوم جديد يمكن أن يتداول . وهذا يعني أنه خرج به إلى اللغة أو إلى الثقافة . « إن الخصائص الأساسية التي يكشف عنها الفنان في الموضوع هي نفسها خصائص النفس البشرية » (٢) . أي أن العمل الفني يكون ناجحاً عندما يعبر عن البناءات المشتركة للنفس والموضوع . كما أن « التذوق الفني هو مظهر حسي للبناء » (٣) .

ويرى ليفي ستروس أن الفنان والبنائي يقومان بتنفيذ برنامج متماثل . فكلاهما لا يصنع الحدث événement ابتداء من بناءات نظرية . وكلاهما يستهدف التوصل إلى معنى signification يذنب بالضرورة من التقاء بناءات نفسه ببناءات « الأحداث » في الطبيعة أو في المؤسسات الاجتماعية (٤) .

وفي الفصل الثاني عشر والرابع عشر من كتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » ، يدرس ليفي ستروس الدوافع والمؤثرات الفنية في شعوب تقطن آسيا وأمريكا .

(1) Entretiens avec Cl. Lévi-Strauss, p. 131.

(2) Ibid., p. 131.

(3) LEVI STRAUSS : « Homme nu », p. 574.

(4) FAGES J.-B. : op. cit., p. 106-107

وهو يرى أنه إذا وجد تماثل في الأداء الفني رغم اختلاف الثقافات والقارات والزمان فإن هذا التماثل يمكن تفسيره بما يطلق عليه ليفي ستروس « اتصالات داخلية » ، des « connexions internes » .

فالإتصالات الداخلية هي وحدها التي تفسر الاستمرار والتبنيات la persistance (١) لأنها تشير إلى لا شعور مركب inconscient combinatoire يظهر في العمل الفني . وهنا نجد أن ما يترجمه الفنان و « البدائي » يكشف عنه الاثنولوجي عن طريق العلم . وإذا كان الفن هو تعبير عن كل مركب من علاقات داخلية ، لذا فإن العمل الفني يمد الذكاء والإحساس بمتعة يمكن أن توصف بأنها جمالية esthétique (٢) .

وفي شرح هذه النقطة يقول سيمونيس :

« إذا شعر الإنسان بمتعة جمالية أمام العمل الفني فذلك لأنه قد تعرف فيه فجأة على بناءات نفسه . فالنفس هنا تراجعه ذاتها وتقدر امكانياتها » (٣) .

إن الفنان يشعر أثناء ممارسته لفنّه بأنفعال مماثل للانفعال الذي يشعر به المتأمل للعمل الفني والمتذوق له ، وهذا الانفعال هو نفسه الذي يمر به العالم البنائي : فتقييم الأسطورة والانفعال لها يتم في لحظة الالتقاء au moment de la coincidence ، أي التقاء النفس بخصائصها الموجودة في الأسطورة أو العمل

(1) LEVI-STRAUSS : « Anthropologie structurale », p. 284.

(2) LEVI-STRAUSS : « La Pensée sauvage », p. 35.

(3) SIMONIS : op. cit., p. 321.

الفنى . ويلاحظ أن الإنفعال الجمالى الحق هو دليل حدوث فهم معين ، أى هو إشارة للعرفة . وإذا كان مرسل الرسالة اللغوية هو الذى يقرر محتوياتها ، فعلى العكس نجد أن مستمع الأسطورة أو القطعة الموسيقية هو الذى يحدد هذا المحتوى لأن الجانب اللاشعورى للبخ الإنسان هو الذى يعول عليه فى الاستجابة لهذه التركيبات الثقافية .

التشابه بين الأسطورة والموسيقى :

وقد لاحظ ليفي ستروس أن التشابه بين الأسطورة والموسيقى يكمن فى اشتغالهما على بنسائات متشابهة . فكلاهما تغترفان من « استمرار خارجى » *continuum externe* مكون من أحداث اجتماعية (الأسطورة) ، أو من أصوات يمكن إحداثها فيزيائياً (الموسيقى) . وكلاهما تعملان ابتداء من « استمرار داخلى » *continuum interne* هو الزمن السيكلولوجى للقص الأسطورى ، والزمن الفسبولوجى اللازم للإنتاج أو الاستماع للموسيقى (١) . وإذا اعتبرنا أن الأسطورة والموسيقى هما بمثابة إرسال من نوع معين ، فإن المرسل والمستقبل يتبادلان الموقع . ذلك لأن « الموسيقى تعيش فى وأنا أصغى لنفسى من خلالها ، كما أن الأسطورة والعمل الموسيقى يظهران كرئيسين للأوركسترا حيث يكون المستمعون بمثابة عازفين يلتمزون الصمت » (٢) .

« Le mythe et l'oeuvre musicale apparaissent ainsi comme des chefs d'orchestre dont les auditeurs sont les silencieux exécutants »

(1) FAGES J.-B. : op. cit., p. 107.

(2) LEVI-STRAUSS : « Le Cru et le cuit », p. 25.

« وإذا كانت الموسيقى تبعث بإرسال يفهم بعضه بواسطة السواد الأعظم
بينما لا يقدر على إصداره سوى قلة قليلة ، فإنها على عكس سائر وسائل الاتصال
تجمع بين صفات متناقضة : هي « مقبومة ولا يمكن أن تترجم في نفس الوقت.
وهذا ما يجعل الموسيقى كالأشياء بالآلهة ، ويجعل من الموسيقى نفسها السر
الأعظم لعلوم الإنسان ، ذلك السر الذي إليه تستند ، وهو الذي يحتفظ بمفتاح
تقدمها ، (١).

النزعة الانسانية :

قد يعتقد المرء لأول وهلة أنه من الصعب أن نتوقف عند « نزعة إنسانية ،
عند ليفي ستروس خصوصاً « وأن الهدف الأخير للعلوم الإنسانية (عنده)
ليس تركيب الإنسان Constituer l'homme وإنما تحليله le dissoudre ...
إذ ترد الثقافة إلى الطبيعة كما ترد الحياة إلى مجموع شروطها الفيزيوكيميائية ، (٢).
غير أن ليفي ستروس يؤكد أن الفعل يحلل dissoudre « لا يتضمن أبداً -
بل إنه يستبعد - تحطيم الأجزاء المكونة للجسم الذي يخضع لتأثير جسم آخر .
فإذابة جسم صلب في سائل يغير وضع جزيئات الجسم الصلب غير أنه يعطينا
وسيلة للاحتفاظ بهذه الجزيئات إلى أن نستعيد لها عند الحاجة لأليها وحتى تتمكن
من دراسة خصائصها ، (٣). كما أن إخضاع الظواهر للبحث عند ليفي ستروس
يشترط عدم أفقار الظواهر ne pas appauvrir les phénomènes ، بل
العمل على إثرائها والحفاظة على أصالتها المميزة (٤).

(1) Ibid., p. 26.

(2) LEVI-STRAUSS : «La Pensée Sauvage», p. 326, 327.

(3) Ibid., p. 327.

(4) Ibid.

وقد يكون من الصعب كذلك أن ينسب للإتجاه الجنائي « نزعة إنسانية » وهو الذي يرفض حرية الإنسان وقدراته الخلاقة (١)، كما يلغى الفرد الإنسانى وقيمه المقدسة (٢)، لأن « النفس هى شىء بين الأشياء » ، ويسرى عليها ما يسرى على الأشياء من قوانين الحتمية داخل شمول مغلق .

غير أن النظرة الفاحصة لسكتابات ليفي ستروس من الممكن أن تكشف عن بداية متواضعة لنزعة إنسانية لا تبدأ من كوجيتو عقلى وإنما تبدأ من اللاشعور وتتم بتركيب المخ . فالنزعة الإنسانية عند ليفي ستروس تقوم على البحث فى الأعماق . وهو يقارن موقف الأنثروبولوجى بعالم الفلك الذى يكشف خصائص هامة لموضوعات بعيدة جدا عنا بفضل هذا البعد ذاته ، إذ كما إقتربنا من هذه الموضوعات ربما تعذرت الرؤية (٣)، إن بعد المسافة الذى تتميز به النظرة (الفلكية) هو الذى يسمح بالذهاب إلى أبعد من المعطيات الأمبيريقية الموجودة على السطح فى المجتمعات المدروسة ، فتظهر خصائص هى ضرورية وعامة لكل تفكير ، وهى التى تبرر ظهور الثقافة - على مستوى عالمى - ابتداء من الطبيعة . ويرى ليفي ستروس أن الموقف اللا إنسانى من الطوطم الذى يعتبره « إفتقاعاً مشوها للواقع » هو نفس الموقف اللا إنسانى القديم الذى إنبثقت عنه النظرة إلى مرض المستيريا . وكلا الموقفين يكشفان عن رغبة فى الإبتعاد عن المرضى والبدايين (٤) . وقد كان ليفي ستروس نفسه ، على العكس ، يقترب من

(1) Esprit Mars 1973, p: 707.

(2) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. 570.

(3) FAGES J.-B. : op. cit., p. 110.

(4) LACROIX : «panorama de la philosophie Française contemporaine», p. 222.

يُدرّسهم، كما أنه كان يحبهم . بل ذهب البعض إلى القول بأنه لا يوجد كتاب مفهم باتجاهاته الإنسانية كما كان كتاب « الآفاق الحزينة » الذي يشعر القارىء بأن المؤلف يبحث عن ميلاد البشر من خلال ولعه بالتمعرف على أحوال البدائيين (١).

« فالإنثولوجيا وهى إنخراط للإنسان فى مجال البحث الموضوعى هى أيضا إنخراط له فى مجال الإهتمامات الأخلاقية. وعلى اعتبار أنها نزعة إنسانية ربما كانت العلم الذى تتولد عنه حكمة الغد (٢) ».

ويرى إينى ستروس أنه مع ظهور المجتمع ظهر الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة ، ومن العاطفة إلى المعرفة ، ومن حالة الحيوان إلى حالة الإنسان . كما يرى أن الانتقال فى هذه الحالات الثلاث يحتم التسليم بوجود ملائكة ضرورية لدى الإنسان (فى حالته البدائية) تدفعه لإجتياز الصعوبات الثلاث ، وأيضا التسليم بوجود صفات متناقضة لدى الإنسان منذ الأزل (طبيعية وثقافية ، وجدانية وعقلانية ، حيوانية وإنسانية) ، وهى شروط الانتقال من الحيوانية إلى الإنسانية (٣). إن الصفات العامة للبشر الإنساني ينبغى أن تتحول إلى صفات عالمية للثقافة الإنسانية ، ولذا فإن النزعة الإنسانية الجديدة بهذا الاسم هى التى

(1) Ibid.

(2) LEVI-STRAUSS : «Le métier d'ethnologue». Anna'es, 1961, p. 17.

(3) «Jean-Jacques Rousseau fondateur des sciences de l'homme», dans Jean-Jacques Rousseau, Ed. de la Baconnière, Neuf châtél, 1962, p: 244. (cité Far Fages).

تستند إلى « الأخلاق الحالية للأساطير » ، (١) . لأن هذه الأخيرة تنبثق مباشرة عن الطبيعة الإنسانية . يقول ليفي ستروس :

« في قرنتنا هذا ، حيث شرع الناس في تدمير العديد من صور الحياة ، يجدر أن نؤيد ما نقوله للأساطير من أن النزعة الإنسانية الجديدة بهذا الاسم لا تبدأ بالآنا ، بل إنها تضع العالم قبل الحياة ، والحياة قبل الإنسان ، واحترام الكائنات الأخرى قبل محبة الذات » ، (٢) .

إن هذه النزعة الجديدة تقف بلا شك في مواجهة النزعات الفردية التي تكشف عما درج عليه الأوروبيون في حياتهم من أناية وتفرد *individualisme* والتي دعمتها المذاهب الوجودية .

يقول ليفي ستروس في الفقرة الأخيرة من « أصل عادات المائدة » :
« نحن الأوروبيين قد تعلمنا منذ طفولتنا أن نكون مركزيين الذات وانفراديين *individualistes* ، نخشى عدم طهارة الأشياء الغريبة ، وهو المذهب الذي تعبر عنه الصيغة « الآخرون هم الجحيم » *l'Enfer c'est les autres* مع أن الأسطورة البدائية تفترض أخلاقا معارضة تتلخص في أن الجحيم تكمن فيما نحن . « *l'Enfer c'est nous même* » .

إن « الجحيم هم الآخرون » ليست قضية فلسفية ، وإنما هي شهادة لاثنوجرافية عن حضارتنا ، وهي دليل على أن أخلاقنا كمتحضرين منشقة على نظام العالم .

(1) FAGES J.-B. : op. cit., p. 97.

(2) LEVI-STRAUSS ; « L'Origine des manières de table », p. 422.

ويعتبر كتاب «العنصر والتاريخ» Race & Histoire الذى ألفه ليفى ستروس وطبعه على نفقة منظمة اليونسكو من أهم الوثائق المعاصرة ذات الصبغة الإنسانية (١). فهو يستنكر العنصرية لصالح اتجاه نحو «عالمية» تستند إلى العقل Un universalisme rationnel ، ويدحض أى زعم بتفوق ثقافة على أخرى ، ويبين كيف أن الثقافة الغربية تقع فريسة للتمركز الإثنوجرافى ethnocentrisme أو التركز حول السلالة.

إن أحكام القيمة Jugements de valeur تعتمد على محك نسبي لا يمكن أن يقبل بسهولة مثل محك القوة الميكانيكية مثلاً. وإذا أخذنا محكاً آخر مأخوذاً من ثقافات قيل أنها فى دور النمو فإنه قد يعطينا دروساً فى التفوق والعلو. فمثلاً قدرة البدو والإسكيمو على الحياة المظلمة رغم قسوة الظروف الجغرافية لديهم ؛ والفلسق الفلسفى الدينى فى الهند système philosophico-religieux de l'Inde ؛ وأيضاً التحكم فى الجسد وتحديد العلاقة بين النواحي الأخلاقية والفينيقية التى أحرز فيها المشرق والمشرق الأقصى تقدماً وسبقاً على الغرب. وهناك أمثلة أخرى كثيرة نذكر منها التنظيمات العائلية الغاية فى الدقة لدى الاستراليين ، وثراء وجرافة الاختراعات الجمالية لدى الميلانيزيين (٢).

ولقد قام الإنسان الأول بالزراعة والرعى وصناعة الأواني الفخارية والنسيج . ولم تمكن نحن منذ أكثر من ثمان أو عشرة آلاف سنة إلا من مجرد تحسين هذه الفنون (٣).

(1) LEVI-STRAUSS : «Race & Histoire», (Unesco, Gonthier, 1961)

(2) Ibid., pp: 46-50.

(3) Ibid., pp: 55-56.

ويرى ليفي ستروس أنه إذا تمذر الحديث عن ثقافة عالمية فينبغي على الأقل أن نتحدث عن تعاون الثقافات . إن التعاطف والتواضع الذي ينبغى أن يكون عليه كل فرد ينتمى إلى ثقافة معينة لا يقوم إلا على الاعتقاد بأن الثقافات الأخرى إن اختلفت فلأنها متنوعة . يجب أن يكون هناك إذن تحالف لجميع الثقافات على أن تحتفظ كل واحدة بأصالتها (١) .

عما تقدم في هذا الفصل عن رجل العلم والفلسفة ، تظهر لنا شخصية ليفي ستروس الفريدة في نوعها . فهو يعتبر الحجّة الأولى في الأنثروبولوجيا خارج العالم الناطق بالانجليزية بشهادة الأنثروبولوجيين أنفسهم ، وهو في نفس الوقت لا يفتى مسؤوليته ودوره كباحث في العلوم الإنسانية عليه أن يتوج أبحاثه العلمية ، بنظرات فلسفية تنفذ إلى أعماق الوجود وتمر بالفهم المقدس وتهدف للتوصل إلى ما بينهما من أسرار .

يقول في خاتمة « الإنسان العارى » :

« إن بعض الفلاسفة ينتقدون البنائية ويأخذون عليها أنها ألغت الفرد الإنسانى *la personne humaine* وقيمة المقدسة . وإنى لاندعش تماماً كما كنت سأندعش لو أن ثورة قامت بسبب « تيارات الحمل ، *La théorie cinétique des gaz* » (وهي النظرية المفسرة لحركة الهواء داخل الحجرة) ، خصوصاً لو أن هذه الثورة تذرعت بأن تمدد الهواء الدافئ ثم حركته إلى أعلى قد يهدد حياة العائلة ومعنويات المنزل ، وذلك لأن تبدد الدفء يفقد حياة العائلة صداما الرمزي والمعنوي » .

(1) Ibid., p. 77.

« إن علوم الإنسان - إليها أن تضع في الاعتبار - كما هو الحال في علوم الطبيعة - أن حقيقة موضوع الدراسة لديها ليس موجودا برمته على مستوى إدراك الفرد له ، ذلك لأن هذه المدركات الظاهرة تختفي وراءها ظواهر أخرى ليست أقل أهمية ، وهكذا دواليك إلى أن نصل إلى طبيعة أخيرة تختفي دائماً ولن نصل إليها أبداً (١) .

« إن هذه المستويات من الظواهر لا تتناقض فيما بينها ولا ينفي بعضها بعضاً ، كما أن اختيار واحدة منها أو بعضها إنما تفرضه نوعية المشكلات التي نبحثها والخصائص المختلفة التي نريد أن نمسك بها ونفسرها . فالسياسي ورجل الأخلاق والفيلسوف يستطيع كل منهم أن يختار الطابق الذي يرى أنه أكثر ملائمة لكي يتحصن فيه . غير أن هؤلاء عليهم ألا يزعموا أنهم يحبسون معهم جميع الناس أو أن بقدرتهم منهم عن البحث في مسائل ربما أدت إلى ظهور موضوع آخر خلف ذلك الذي استحوذ عليهم بسبب إفراطهم في تأمله ... ينبغي الاعتراف بأننا وإياهم ليس لنا نفس الموضوع ، (٢) .

ويظهر لنا من هذا النص أن ليفي ستروس يشبه ما توصل إليه من نتائج بالاكشافات العلمية . ثم لا يذسى في نفس الوقت أن يشير إلى وجود « طبيعة أخيرة تختفي دائماً ولن نصل إليها أبداً » .

ليفى ستروس إذن يعتبر عالماً من نوع خاص وفيلسوفاً منشقاً على الفلاسفة ، وقد رأينا في هذا الفصل أيضاً أنه لا يشارك الأنثروبولوجيين في موضوع الدراسة ، كما أنه يتوصل إلى نتائج لم يتوصل إليها الأنثروبولوجيون أو الفلاسفة ،

(1) LEVI-STRAUSS : « L'Homme nu », pp. 570-571 ;

(2) Ib'd.

وقيد وردت في خاتمة « الإنسان العاury » عبارة تؤكد ذلك وتتضمن تحاملا شديداً على الفلاسفة . تقول العبارة :

« إن الفلاسفة قد أهملوا مسائل جوهرية أنصرفت إلى التوجرافيا نفسها عن حلها ، وهي مسائل توصلنا إليها الواحدة تلو الأخرى ، وأظهرناها حلولاً بسيطة لم تكن متوقعة . إن الفلاسفة غير قادرين على الاعتراف بهذه المسائل لتقييمها وذلك لجهلهم . وهم يأخذون علينا - ضمناً - أن المعنى الغزير الذي استخرجناه من الأساطير لم يكن هو ما توقعوه . فهم يعللون بالصمم ويرفضون الاعتراف أمام هذا الصوت المرتفع الذي يجلي بكلمات أتت عبر العصور وصدرت من أعماق النفس » (١) .

ويبدو أن ليفي ستروس في تحامله على الفلاسفة إنما يبشر بأفول للفلسفة ويذكر بتفهمه بأفول الإنسان . ويظهر هذا من إجابته على التساؤل : إلى أين تذهب الفلسفة الآن ؟؟ وهو التساؤل الذي يفضى إلى أحد احتمالين . يقول :

« إذا استمرت الاتجاهات الحالية للفلسفة فيخشى من أن تؤدي إلى واحد من مخرجين :

أما الأول فهو مخصص لمن سار في فلك الوجوديين - وهي محاولة يتضح منها إعجاب المرء بذاته ولا تخلو من سذاجة - *C'est une entreprise auto-admirative* وفيها يعزل الإنسان المعاصر نفسه ، ويستشعر لشدة تلقائية ويتبعد عن المعرفة العلمية التي يحقرها ، وعن الإنسانية الحقة التي يحمل عمقها التاريخي وأبعادها الإثنوجرافية لكي ينظر داخل عالمه الصغير المغلق ... إن أتباع هذا الاتجاه - وهم محاصرون بحدود أربعة لحالة إنسانية *condition humaine*

(1) LEVI-STRAUSS : « L'Homme nu », p. 572.

ثم تفصيلها على مقياس مجتمع معين - نجد أنهم يمضون طوال يومهم في تكرار مسائل ذات طابع محلي ، ويمنعهم الجو المحيط بهم والمغمم بدخان وضجيج جدلي من أن يمدوا البصر بعده .

أما الثاني فهو أن الفلاسفة وقد كادت تختنق في هذا الجو ، أرادت أن تنطلق لكي تلتفّس الهواء النقي ، فابتعدت عن ذلك البحث عن الحقيقة الذي ما زالت تمارسه الوجودية ، وأصبحت فريسة سهلة لكل أنواع المؤثرات الخارجية وضحية لزواتها العاصفة *victime de ses propres caprices* ونخشى الآن من أن ترد إلى نوع من الفن « *philosoph'art* » وأن تركز إلى نوع من البغاء الجمال *prostitution esthétique* ... فنهم يأعراء القاريه كي يذهب بها ، وتقدم له فئات أفكار قديمة في أسلوب جديد . وهي في ذلك لا تنطلق من حب الحقيقة بل حب المظهر الجذاب ، ويكون نجاحها مرتبها بما هو حسي وجمالي ، (١) .

وإذا كان ليفي ستروس قد تعود أن يهاجم الفلاسفة في ندوانه وأحاديثه وكتبه دون أن يسميهم بأسمائهم ، فإن المتتبع لهذه المماريات الفكرية يلاحظ رغم ذلك ورود اسم جان بول سارتر في أكثر من موضع وخاصة في كتابي « تفكير الفطرة » و « الإنسان العاury » نظراً للعلاقة الخاصة التي تربط بين الاثنين والتي ستتضح في الفصل الخامس والسادس .

(1) LEVI-STRAUSS : « L'Homme nu », pp. 572-573.

الفصل الخامس

سارتر فيلسوف الحرية

شتمل الفصل على :

- (١) سارتر (نشأته وتكوينه الفلسفي) .
- (٢) النسق الفلسفي لمذهب سارتر حتى ظهور كتاب « نقد العقل الجدلي » .
- (٣) الخروج من الذات (« نقد العقل الجدلي » — عرض موجز لأهم الأفكار التي إشتملها الكتاب) .

« سارتر فيلسوف الحرية »

(١٩٠٥ - ١٩٨٠)

لقد كان المفكر الوجودي الكبير جان بول سارتر دور هام في إثراء البحث المعاصر حول موضوع الإنسان والمجتمع والأنثروبولوجيا ، كما كان يرتبط مع صاحب الأنثروبولوجيا البنائية بعلاقة خاصة وإهتمام متبادل يبدأ في الثلاثينات عندما كان سارتر وليفي ستروس وسيمون دي بوفوار تجمعهم صداقة حميمة استمرت إلى ما بعد سنوات الحرب العالمية الأخيرة. وكانت مجلة سارتر والعصور الحديثة ، Les Temps Modernes ، تنشر مقالات لليفي ستروس حتى سنة ١٩٦١ . غير أنه ابتداء من سنة ١٩٥٥ - وهو تاريخ ظهور كتاب « الآفاق الحزينة » لليفي ستروس - بدأت العلاقات تتوتر بين الرجلين . ففي هذا الكتاب يؤخذ على الوجودية « أنها ترتقى بالموضوعات الشخصية إلى مستوى المسائل الفلسفية » ، كما سنخر منها « لأنها ربما أدت إلى نوع من الميتافيزيقا الخاصة بعلامات الأزياء » . وفي سنة ١٩٦٠ يظهر كتاب « نقد العقل الجدلي » لسارتر وهو يشمل نقداً منهجياً للأنثروبولوجيا البنائية . أما في سنة ١٩٦٢ فيظهر كتاب « تفكير الفطرة » لليفي ستروس. وفيه يخصص الفصل التاسع للرد على نقد سارتر ودحض الحجج التي تضمنها كتاب النقد . وفي سنة ١٩٧١ يظهر كتاب « الإنسان العاري » لليفي ستروس ، ويحتوي الفصل الأخير منه على هجوم شديد على الوجودية بوجه عام وسارتر بوجه خاص. فيصف مذهبه بأنه « أسلوباً ما تأدت إليه المذاهب الميتافيزيقية الكبرى » dernier avatar de la grande métaphysique . وبأنه محاولة يتضح منها الاعجاب بالذات (١) . C'est une entreprise auto-admirative ولا تخلو من سذاجة .

(1) LEVI-STRAUSS : « L'Homme nu », p. 572.

وعما تقدم نجد أن الصداقة بين سارتر وليفى ستروس لم تستمر طويلا ، كما أن العلاقة الخاصة التي حتمتها (الجنود) الماركسية المشتركة لإنتاجهما الفكرى لم تشفع لتقليل التباين بينهما . وهكذا يظل الموقف المتوتر مستمرا أبداً في كتاباتهما مما يحتم علينا في هذا البحث أن نكشف الستار عن « فيلسوف الحرية » لنخفى يتبين لنا ما له وما عليه .

سارتر فيلسوف الحرية :

نشأته : ولد سارتر في ٢١ يولييه سنة ١٩٠٥ . ويفقد والده بعد سنة من ميلاده . وقدرته أمه وهى سيدة كاثوليكية ، كما نشأ فى رعاية جده لأمه وهو يسمى شارل شويترز Schweitzer وهو بروكستانى من الألزاس ، وتزوج أمه وهو فى سن النخادية عشرة . ويتلقى دراسته القانونية فى ليسيه لاروشيل La Rochelle ، وفى سنة ١٩٢٤ يتخرج من مدرسة المعلمين L'Ecole Normale ، وفى سنة ١٩٢٩ يحصل على شهادة الاجرجاسيون وتخرج معه فى نفس السنة سيمون دى بوفوار التى تعرف عليها فى السربون وظلت إلى جوارهم منذ ذلك الوقت . عين مدرسا فى ليسيه الهافر Lycée du Havre بعد أن أدى الخدمة العسكرية . وفى هذه الفترة كان يقرأ للروائيين الأمريكان وكانت تهذبته على وجه الخصوص الروايات البوليسية .

وقد التحق بالمعهد الفرنسى فى برلين لمدة عام (١٩٣٣ - ١٩٣٠) ، ودرس هوسرل وهيدجر . وبعد عودته تظهر باكورة مؤلفاته الفلسفية : « تسامى الأنا » « التصبور » ، « موجز فى النظرية الفينومينولوجية للانفعالات » ، وكلها تهدف إلى تقديم الفينومينولوجيا والوجودية الألمانية ، كما يظهر فيها التفكير الخاص بسارتر . وقد عرف سارتر بأنه روائى مؤلفه : « القرف » ، « والحائط » ، كما عرف كناقد أدبى من مقالات عديدة مجمعة بعنوان : « مواقف » .

وقد إسدعى سارتر للتجنيد أثناء الحرب ، وسجن عدة أشهر ، وبدأ أول محاولة في كتابة المسرحيات مسرحية لم تنشر باسم Bariona . وعندما أطلق سراحه انضم للجهة القومية بعد أن فشل في تأسيس حركة للمقاومة .

وفي سنة ١٩٤٣ ظهر له كتاب « الوجود والعدم » وفيه يقيم دعائم الوجودية الفرنسية المحددة . كما تظهر له تمثيلية «الذباب » ، ثم تظهر مسرحية « الأبواب المغلقة » عقب الحرب مباشرة .

وفي سنة ١٩٥٥ يترك التدريس ، ويقوم برحلات في أنحاء مختلفة من العالم منذ ذلك التاريخ .

وفي سنة ١٩٤٩ يشترك سارتر في تأسيس « التجمع الديمقراطي الثوري » ، وإبتداء من هذا التاريخ فإنه يؤيد وجهة نظر الحزب الشيوعي الفرنسي دون أن يكون عضوا فيه . وقد ظل حتى قيام ثورة المجر سنة ١٩٥٦ يعبر عن أفكاره السياسية من خلال المسرحيات (موقى بدون كفن ، المومس الفاضلة ، الأيدي القدرة ، الشيطان والإله الطيب ، نكراسوف Nekrassov ، سجناء ألوتونا) . وفي مناسبات عديدة كان سارتر يؤيد الحركات التحررية ويدين الحروب . وعلى سبيل المثال فقد أدان الحرب في الهند الصينية وفي الجزائر . وفي سنة ١٩٦٠ يظهر « قوله الفلسفي المام » نقد العقل الجدلي .

وفي سنة ١٩٦٥ يرفض سارتر جائزة نوبل في الأدب لاعتقاده بأن لها لونا سياسيا (١) . وقد كانت وفاة فيلسوف الحرية في شهر أبريل سنة ١٩٨٠ .

(1) AUDRY Colette : «Sartre» (Seghers 1966) pp. 185-186

تكريمه الفلسفي :

لقد الفلسفة التي كانت تدرس في السربون من سنة ١٨٩٠ إلى سنة ١٩٣٠ كانت تفتج نهج الديكارتيين وأتباع مذهب كانط كما كل المذهب العقلي المثالي هو السائد بوجه عام في هذه الجامعة (١). وقد تضايق سارتر لعدم كفاية هذه الفلسفة وعدم أهمية ما توحى به من إنجازات ، وأيضاً لعدم واقعية ما تقترحه ، يقول سارتر : «إننا نرفض المثالية التقليدية بإسم الجانب التراجيدي للحياة» (٢) . وهو يريد من الفلسفة أن تبرر الانخراط الشامل وشمول الحياة بدلا من أن تكون قاصرة على مجرد أفكار ، وبالتالي فقد كان يهدف إلى التقليل بقدر الإمكان من جانب اللا محدود واللامعروف .

La réduction de la part de l'indétermination et du non-savoir. (٣)

وعلى هذا الطريق إتجه سارتر في قراءاته نحو آلان Alain وجان فال Jean Wahl وأصحاب نظرية الجشتالت ، كما إتجه في تفكيره نحو العصر الذي يعيش فيه (٤) .

يفتني على الفلسفة إذن أن تبحث عن الواقع في مجموعه . وقد إكتشف سارتر وسيلة ذلك عام ١٩٣٤ لدى أصحاب مذهب الظواهر في ألمانيا . كما يفني على الفلسفة أيضاً أن تظهر الواقع والحياة . وتحقيقاً لذلك تداحلت الأعمال الأدبية

(1) Ibid., p. 7.

(2) SARTRE J.-P. : «Critique de la Raison Dialectique», 1960, p. 23.

(3) Ibid., p. 59.

(4) AUDRY Colette :-op. cit p. 8

والصحفية مع الأفكار الفلسفية عند سارتر وساعدت القصص والمسرحيات في تحليل الوقائع المعاشة .

وينتهي سارتر إلى إثبات الحرية للإنسان ومسؤوليته الكاملة .

ورغم أننا في هذا البحث نتم بالدرجة الأولى بموقف سارتر من الأنثروبولوجيا البنائية وهو الموقف المتضمن بوجه خاص في كتاب « نقد العقل الجذلي » ، فإننا نجد لزاماً علينا أن نتعرض أولاً وباختصار للفسق الفلسفي لمذهب سارتر حتى ظهور كتاب النقد أي حتى سنة ١٩٦٠ .

لقد تحدثت معالم الوجودية السارتريّة في سنة ١٩٤٣ بظهور كتاب « الوجود والعدم » . وجددير بالذكر أن سارتر حتى هذا التاريخ كان أبعد ما يكون عن الماركسية تلك الفلسفة التي اعتبرها فيما بعد فلسفة العصر (١) . نقول أنه كان بعيداً عنها أو أنه على الأصح لم يكن قد فهمها على حد تعبيره هو رغم قراءاته لكتاب « رأس المال » وكتاب « الإيديولوجيا الألمانية » سنة ١٩٢٥ . فالفهم عنده يعنى الإنحياز إلى ما يفهم أي حدوث تغيير معين ، ولم يحدث أن طرأ هذا التغيير في تلك الفترة (٢) .

لقد حرص سارتر في كتاب « الوجود والعدم » على أن يثبت للإنسان حريته وأن يجعل منه خالقاً ومشرعاً لأفعاله . فالوجود يسبق الماهية بمعنى أن الإنسان يوجد أولاً ثم يعرف ماهيته بعد ذلك فماهيته من خلقه ولا وجود لما يسمى بالطبيعة الإنسانية la nature humaine حتى وإن أدى ذلك إلى الذاتية

(1) SARTRE J.-P. : « Critique de Raison Dialectique », p. 17.

(2) Ibid., p. 23.

la subjectivité . الإنسان هو مشروع يعيش لذاته I'homme est un projet qui se vit subjectivement وماهية الإنسان تتحدد بما شرعه هو لذاته . ومعنى ذلك أن الإنسان لا يحقق وجوده إلا عن طريق عملية الخروج من الذات ، وكأنما هو يقذف بنفسه نحو المستقبل . وليس في إستطاعة الإنسان أن يضطلع بهذه العملية ، إلا إذا عمد إلى تحقيق وجوده في عالم المادة (١).

والذاتية هنا تعنى الاختيار الحر ، كما أن الاختيار يعنى نسبة قيعة معينة لما وقع عليه الاختيار . فنحن نختار الجانب الطيب دائماً . وجدير بالذكر أن مسئوليتنا في الاختيار هي أكبر مما نتصور وذلك لأنه اختيار للإنسانية جمعاء وهذا هو ما يفسر وجود القلق I'angoisse . فالقلق يعترى كل إنسان وإن أنكر البعض الاعتراف بوجوده . فكل من يضطلع بمسؤوليات يعرفه جيداً . والقلق لا يعطل العمل إذ أنه على العكس هو شرط العمل ، لأنه يفترض أن الفرد يواجه بالعديد من إمكانيات العمل وأنه عندما يختار واحداً منها فإنه (أى العمل) يصبح ذا قيمة ابتداء من لحظة الاختيار .

للماهية لا تسبق الوجود إذن وإلا لكان تسليماً بوجود طبيعة إنسانية ثابتة ومعطاة مسبقاً وبالتالي تعترض حرية الإنسان وتفترض وجود الحتمية . إن الطبيعة الوحيدة المعترف بها للإنسان هنا هي ماضيه son passé ، وهو الجانب الميت في الإنسان ، بل إن هذا الماضى يخشى من أن يمنحنا طبيعة وبالتالي يجرنا الى الشيء في ذاته L'en soi (٢).

(١) راجع «دراسات في الفلسفة المعاصرة» للدكتور زكريا ابراهيم ص : ٥٢٩

(2) LACROIX : «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme», pp, 116-117.

فإذا قلنا أن الإنسان حر وأنه هو الحرية ، فالحرية هنا تعنى قدرة ذاتية على الاختيار (١)، أو هى مجرد قدرة الفرد على تجاوز الوضع الراهن أو تخطى المعطيات الواقعية (٢). غير أن هذه الحرية ليست بدون قيود . فكتاب الوجود والعدم ، يضع قيدين أساسيين أمام الحرية : (١) واقعة وجودى نفسها ، على اعتبار أن وجودى لا يتوقف على ، وأنى لست حراً فى ألا أكون حراً . (٢) واقعة وجود والآخر ، على اعتبار أن من شأن حرية الآخر أن تجيء فتحدد من درجة حريقى (٣).

أما عن القيد الأول ، فيصرح سارتر :

« بأنه لما يسبب القلق أن ينسب وجود إلى شيء فينا (كالأنا مثلاً) لا يكون لنا إختيار فى وجوده ولا يكون من خلقنا نحن ، إن هذا يتعارض مع مبدأ الحرية ، (٤).

وفى عبارة أخرى يقول : « إن الشعور ليفزع بما لديه من تلقائية لأنه يشعر أنها تتمدى نطاق حريته ، (٥).

والشعور يتجه دائماً نحو الشيء الذى يشعر به ، أما هو نفسه فليس شيئاً أو هو

(١) راجع : الدكتور زكريا ابراهيم : « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ، ص : ٥٢١ .

(٢) نفس المرجع : ص : ٥١٥ .

(٣) نفس المرجع : ص : ٥٣٥ .

(4) SARTRE J.-P. : « L'Imaginaire » (Gallimard, Paris, 1940), p. 79, (Cité par Colette Audry).

(5) Ibid., p. 80.

نفي لوجود أى شيء (١). وبعبارة أخرى فإن ظهور الشعور يعنى تميزه عن الوجود ، كما أن هذا التميز هو الذى يسمح له بأن يعرف الوجود وبأن يصدر عليه أحكاماً وأن يتصل ببعض الأشياء وينفصل عن البعض الآخر (٢).

إن الحقيقة الإنسانية *la réalité humaine* هى ذلك الشعور أو الموجود لذاته *le Pour-soi* الذى يخلق العدم ، وذلك على اعتبار أن فى الإمساك بذاته نفياً للوجود (٣). *Sa saisie d'elle-meme est négation de l'etre*.

يقول سارتر فى « الوجود والعدم » (٤): « إن أول عمل للفلسفة هو أن ترفض نسبة أى شيء إلى الشعور ، ؛ وذلك لأننا إذا افترضنا أن الشعور هو شيء - وهذا رأى «سرل» - فإن ذلك الشيء سيكون كقطعة الحجر الأسود الملقاة فى عمق الماء والتي تقلل من شفافيته . هذا الافتراض إذن ، سينقل الظلمة إلى الشفافية (٥).

أما القيد الثانى أمام الحرية فهو وجود الآخر . وإذا كانت الأنا هى ذلك التصحيح المستمر لمعرفتنا ولأحكامنا عن ذاتنا طبعاً لأراء الآخرين فإن الآخرين هم مصدر إطمئناننا على ذاتنا وهم أيضاً مصدر قلقنا عليها (٦).

ويظهر أن سارتر قد فطن إلى أهمية هذا القيد الثانى ، فكان أن عاد إليه مرة أخرى فى كتاب «النقد» كما سيأتى بيانه فى الصفحات القادمة .

(1) AUDRY Colette : op. cit., p. 12.

(2) Ibid., p. 28.

(3) Ibid.,

(4) SARTRE J.-p. : «L'Etre et le Néant», Ed. /Gallimard, 1943, p. 18.

(5) AUDRY Colette : op. cit., p. 13:

(6) Ibid., p. 69.

وبما تقدم نجد أن كتاب الوجود والعدم، « لم يكن يفصح عن نظرية إجتماعية إيجابية، خصوصاً وأن سارتر قد صور لنا الوعي الفردى - في هذا الكتاب - بصورة وعى حر، مستقل، منعزل، مغلق على ذاته » (١)، كما أنه لا يسمح بإفترض وجود طبيعة إنسانية واحدة تمكن من وجود إلتقاء بين المشاعر وبالتالي بين الأفراد. وهذا يجعلنا لا نسمع من كتاب الوجود والعدم، إلا صوت الذاتية فقط.

وقد كان تحمس سارتر للذاتية مرده إلى الوقوف في وجه المذاهب التي ترفض للوعي البشرى أية قدرة على المبادأة (٢). وهي المذاهب التي يرى أنها لا تحترم الإنسان لأنها ترده إلى مجرد « موضوع ». كما كان تحمسه للذاتية أيضاً ينبع من مقتضيات المذهب الوجودى ذاته، ذلك المذهب الذى يريده سارتر مؤسساً على الحقيقة. ولكي يكون هناك حقيقة ما ينبغى لهذه الحقيقة أن تكون مطلقة. والحقيقة المطلقة يمكن التوصل إليها بسهولة فهي في متناول الجميع بشرط التوصل إليها دون وساطة. إن ذاتيتنا ليست بالضرورة فردية، فكما هو الحال في « الكوجيتو » نجد أننا لا نكتشف أنفسنا فقط بل الآخرين أيضاً. كما أن إكتشاف الآخرين هو شرط وجودنا نحن. فالإنسان يعرف أنه لا يمكن أن يكون روحانياً أو مسميماً أو غيورياً إلا إذا اعترف له الآخرون بذلك. وهكذا فمن عالم يبدأ بالذاتية يستطيع الإنسان أن يحدد ماهيته وماعية الآخرين (٣).

(١) الدكتور زكريا إبراهيم : « دراسات في الفلسفة المعاصرة » ، ص : ٥٢٤

(٢) نفس المرجع ص : ٥٠٧ .

(3) SARTRE J., p. : « L'Existentialisme est un humanisme »
(Nagel, Paris, 1960) : pp. 64-65.

وإذا كنا قد تحدثنا توا عن إكتشاف الآخرين الذى هو شرط وجودنا نحن فينبغى أن نعلم أن وجودنا لا يخضع إلا لهذا الشرط فتعط مضافا إليه شرط الوجود فى هذا العالم وأيضا ضرورة الموت ، كما أن مجموع هذه الشروط يسميه سارتر « الحالة الإنسانية » *la condition humaine* ، وهو ما تخضع له الإنسانية جمعاء (١).

الخروج من الذات :

« جاءت ظروف الحرب العالمية الأخيرة . وأستطاع سارتر من خلالها أن يستوعب الكثير من الخبرات الحية . وكان من نتيجة تجاربه المعاشة خلال فترة الإحتلال والمقاومة والتحرير أن إكتسبت وجوديته طابعا « تاريخيا » ... ثم جاءت الحرب الباردة ، وما أعقبها من حركات قامت بها الطبقات العاملة فى شتى أنحاء المعمورة ، فضلا عن انتفاضات الشعوب المستعمرة من أجل المطالبة باستقلالها والذود عن حريتها ، فكان من ذلك أن ضم سارتر صوته إلى صوت الأحرار فى كل بقاع العالم من أجل إعلاء صوت « الإنسان » ضد شتى مظاهر العبودية والظلم . ولم يلبث سارتر أن تحقق من أنه ليس يكفى للفيلسوف أن ينادى بأن « الإنسان حر » بل لابد له من أن يسهم فى حركة التحرير الكبرى ، من أجل العمل على خلق ذلك « الإنسان الحر » (٢).

وهكذا تهبط وجودية سارتر من سماء التفكير النظرى المجرد إلى أرض الواقع ، ويخرج سارتر من برج الذاتية الذى طالما تركز بداخله ، ويظهر كتاب

(1) SARRRE J.-p. : « L'Existentialisme est un humanisme », p. 68.

(٢) « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ، ص : ٥٠٧ - ٥٠٨ .

« نقد العقل الجدلى » ، سنة ١٩٦٠ ، وفيه يتعرض المؤلف للبناءية بالنقد على نحو ما سيأتى بيانه فى الفصل القادم .

نقد الامتثل الجدلى (١) :

ترجع أهمية هذا الكتاب إلى أنه إشمئل على موقف سارتر من الانثروبولوجيا البنائية كما أنه يحتوى على تصور خاص لإقامة أسس أنثروبولوجيا فلسفية .

وفى تقديم هذا الكتاب يقول لأكروا Lacroix وهو أحد الباحثين المعاصرين :

« إن سارتر يتجاوز ماضيه « بنقد العقل الجدلى » و « سجناء الطونا » . ويستطرد قائلاً :

« إن فلسفة الموضوع Philosophie de sujet يصعب أن تكون متناسقة مع ذاتها » (٢) .

أما جانسون فيرى أن موقف سارتر قد إنتقل من قطب « الذاتية » إلى قطب الموضوعية » (٣) .

وعلى العكس ، نجد أن كولييت Colette Audry (٤) ترى أن الاختلاف

(1) SARTRE J.-P. : « Critique de la Raison Dialectique », Ed. Gallimard, 1960.

(2) LACROIX : « Panorama de la philosophie Française contemporaine », p. 156.

(٣) « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ، ص : ٥٠٧ .

(4) AUDRY Colette : « Sartre » p. 110.

بين كتابي « الوجود والعدم » و « نقد العقل الجدلي » ، ليس بذى عمق كبير .
وسنتعرض أولا بإيجاز للأفكار الأساسية التي إحتواها الكتاب ثم نناقش
مدى أهميته في سياق المذهب الوجودي كله .

يبدأ الكتاب بمناقشة « مسائل منهجية » أولها مسألة بعنوان : « الماركسية
والوجودية » ، وفي هذا الجزء يقول سارتر :

« إن من الواضح أن عصور الخلق الفلسفي نادرة جدا . إذ من الممكن القول
بأنه بين القرن السابع عشر والقرن العشرين لا يوجد إلا ثلاثة يمكن أن نسميها
بأسماء مشهورة : عصر ديكارت واولك ، عصر كانت وهيجل ، وأخيراً عصر
كارل ماركس ، (١) .

ثم يقول عن الماركسية :

« إن التجرد على تجاوز الفكر الماركسي هو على أسوأ الفروض عودة إلى
ما قبل الماركسية ، وعلى أحسنها هو إكتشاف لتفكير متضمن أصلا في الفلسفة التي
ظن المفكر أنه تجاوزها » (٢) .

ثم يخرج سارتر نفسه من دائرة الفلسفة بمعنى الكلمة ويقول :

« إن المثقفين الذين أتوا بعد الإنجازات الفكرية الكبرى وشرعوا في تهتة
النظم أو في إكتشاف أرض جديدة بواسطة مناهج جديدة ، والذين إرتقوا
بالنظريات إلى وظائف تطبيقية ، وإتخذوا منها أداة للهدم والبناء ، إن هؤلاء
لا يمكن أن نتصور أن يسموا فلاسفة : ذلك لأنهم إستغلوا المجال الفلسفي السائد
وإستقصوا دقائقه ، وتمكنوا من تعلية بعض ما شيلده ، وتثنى لهم أن يتحدثوا فيه »

(1) SARTRE J.-P. «Critique de la Raison Dialectique», p. 17.

(2) Ibid.,

بعض التغييرات الداخلية ، غير أنهم ما زالوا يفتخرون بتفكير الكبار الذين فضوا
نحبهم . هذا التفكير ، تسانده جماهير متطلعة *la foule en marche* هو
الوسط الثقافي الذي ينهل منه هؤلاء المثقفون ، كما أنه هو الذي يحدد مجال أبحاثهم
« وخلقهم » . هؤلاء الرجال النسبيون *Ces hommes relatifs* أقترح أن
يسموا إيديولوجيون *idéologues* . وحيث أني أتحدث عن الوجودية ، فأنا
أذن أعتبرها إيديولوجيا *une idéologie* : إنها نسق طفيل يعيش على هامش
المعرفة (١) ، كان قد تعارض معها أول الأمر ، وهو اليوم يحاول أن يتكامل
معه (٢) .

حقاً لقد تعارضت الوجودية مع الماركسية أول الأمر ، فلم تظهر كلمة مادية
matérialisme في كتاب « الوجود والعدم » ، وكان سارتر يفتنح في تفسيره
للإنسان بوجهة النظر الميتافيزيقية ، غير أنه قد حاول في كتاب « النقد »
أن يستوعب في نظريته إلى الموقف البشري شتى العوامل المؤثرة على الوجود
الإنساني بما فيها العوامل المادية والتاريخية والاجتماعية . فالإنسان « موجود
تاريخي » ، كما أن « كل علاقة بشرية إنما هي علاقة تاريخية » .

ويقرر سارتر أن لكل عصر فلسفته المعبرة عن الحركة العامة للمجتمع والتي
هي بمثابة تجميع للمعرفة المعاصرة حسبما ترسمها الطبقة الصاعدة . كما أن فلسفة
أخرى لن تكون ممكنة إلا إذا خلقت البراكسيا مجتمعاً آخر ، والبراكسيا هي كل
نشاط بشري هادف ، وكل فاعلية إنسانية ذات دلالة . وصحيح أيضاً أن الفكر

(1) C'est un système parasitaire qui vit en marge du savoir.

(2) SARTRE J.-P. : « Critique de la Raison Dialectique »,
pp. 17-18.

الذى يسود عصرنا ويعبر عنه هو الماركسية التى هى ليست شيئا آخر سوى التاريخ نفسه وهو مدرك لذاته (١). Le marxisme c'est l'Histoire elle meme prenant conscience de soi.

أن كارل ماركس استحق أن يكون فيلسوف العصر لأنه إكتشف فى القرن الماضى حركة التاريخ ، وذلك بتطبيق الجدل الهيكل على المادة . إنه قد توصل إلى الأداة الفلسفية التى تسمح للإنسان بأن يفهم التاريخ . والإنسان فى خلقه لذاته إنما يخلق التاريخ أيضا . غير أن جدل الطبيعة الذى أتت به المادية الجدلية إنما يرد الفرد إلى مجرد شيء بين الأشياء . وعندئذ فإن الضرورة العمياء تحل محل تروى الإنسان الذى صنع التاريخ La rationalité de l'homme qui fait l'histoire.

ومن هنا نلاحظ قصورا فى الماركسية يحتم تدخل المذهب الوجودى . فبين أنطولوجية الفرد التى عرضها سارتر فى « الوجود والعدم » وبين الجدل الماركسى للتاريخ نجد منطقة اللا محدد Une zone d'indétermination التى لم تكتشف عن كثب .

كيف نفتقل من الفرد إلى التاريخ لو أننا أغفلنا ظاهرة التجمع الإنسانى ؟

le fait du rassemblement humain ?

إن أساس التاريخ الجدلى يذبغى العشور عليه داخل أنثروبولوجيا مادية جدلية . ولذلك فإن الماركسية الحقة عند سارتر هى المادية التاريخية إذا أدخلت العمل الإنسانى فى علاقته بالعالم وبالإنسان . ونلاحظ هنا أن سارتر لا يعارض

(1) Ibid., P. 17.

الماركسية ولا يهدف إلى تجاوزها وإنما إلى إبراز دور الإنسان . وهو يقول في هذا الصدد :

« إننا نأخذ على الماركسية المعاصرة أنها تلقى بكل المقترضات الملموسة للحياة الإنسانية إلى جانب المصادقة أو الإنفاق . كما أنها لا تحتفظ بشيء من التجميع التاريخي *la totalisation historique* ، اللهم إلا هيكل مجرد من العمومية ، ونتيجة لهذا فإنها فقدت تماماً معنى الإنسان » (١).

وعلى سبيل المثال رأى الماركسيون أن الظروف التي خلقتها الثورة الفرنسية هي نفسها التي خلقت نابليون بونابرت وإذا كان ظهور نابليون بونابرت محض صدفة . وكان من الممكن للمصادفة أن تخلق أي قائد آخر بدلاً من نابليون بونابرت . ويرد سارتر بأن الثورة هي التي حتمت ضرورة الدكتاتورية وحددت الشخصية التي تمارسها وأعدت لنا بليون بونابرت شخصياً كل الفرص التي مهدت لتلك ناصية الأمور (٢). ومن هنا نرى أنه لا مكان للمصادفة ، كما نرى أن هدف الوجودية وهو العثور على الإنسان في داخل الماركسية والتقليل من عنصر المجهول واللامحدود الذي تفرضه القوانين العامة ، (٣) .

وإذا كانت الماركسية تتأرجح بين النزعة الطبيعية والنزعة الإنسانية ، فإن الوجودية تظل إلى جانب الإنسان ولا ترد الجانب الثقافي إلى الطبيعة . غير أنها الآن تستبعد الحديث عن حرية مثالية أو مطلقة ، بل عن حرية « مقيدة بحرية » . « Une liberté librement limitée » .

(1) Ibid.; p. 58.

(2) Ibid.

(3) Ibid., p. 59.

وكتاب «النقد» يتعرض لمسألة عميقة : فهو رسالة عن الشر *le mal* (١) ،
والشر الإنساني هو العنف *Violence* . من أين أتى العنف ؟ ومم يتسكون ؟
وهل يمكنه أن يختفي ؟ إن العقل مستعينا بالتاريخ هو الذى يمكنه أن يلقي الضوء
على هذا الموضوع .

ويبدأ سارتر بأن يكشف البناءات الأولية للبراكسيا *la praxis* ، فيدرس
المنطق المعاش للعمل الإنسانى ويستخدم المنهج الجدلى وهو عند سارتر :

« منهج تركيبى بنائى أو إنشائى يسمح لنا بأن نضع أيدينا على التاريخ البشرى
بوصفه حركة تجميع *totalisation* تجرى دائما على قدم وساق » (٢) .

وعلى هذا فإن كتاب «النقد» لا يمكن أن يكون مجرد تركيب مثالى
لتصورات أو إعادة تركيب التاريخ أو حتى فلسفة للتاريخ . إن هدفه هو إلقاء
الضوء على ما يجهل التاريخ مفهوما والتوصل إلى معقولية تاريخية *une rationalité*
historique تحمل على المعقولية التحليلية أو الوضعية وهو يستعين فى ذلك بالعقل
الجدلى كما سيأتى بيانه .

إذا كانت المعرفة هى نوع من العلاقة بين الإنسان والعالم ، فإن العمل هو
نتيجة للحاجة *besoin* أو نتيجة لتعدد الحاجات . وقد كان مفهوم « الحاجة » من
أهم المفاهيم الرئيسية فى كتاب « نقد العقل الجدلى » تماما كما كان مفهوم « القلق »
بالنسبة لكتاب « الوجود والعدم » . وترى الأستاذة بارنز *Barns* « إنه مفهوم

(1) LACROIX Jean : « Histoire et dialectique », in Le Monde hebdo no. 1298, 12 Sép. 1973).

(٢) من خطاب سارتر إلى جازودى . (ذكره زكريا إبراهيم) .

سارترى جديد يستقدم لأول مرة شيئاً من الخارج» (١) . . ولعلها تقصد بذلك أن الحاجة تدفع الإنسان إلى خارج ذاته ، أى إلى العمل على إشباعها مما قد يترتب عليه الاصطدام برغبات الآخرين في المجتمع .

وذكر الدكتور زكريا ابراهيم :

إن سارتر قد ربط مفهوم « الحاجة » بمفهوم « الندرة » . فذهب إلى أنه ليس هناك ما يكفى من أشكال « المادة » لإشباع متطلبات « الحاجة » ، وبالتالي فقد وضع بين أيدينا عنصراً « لا-إنسانياً » نسب إليه دوراً كبيراً في تسكير صفو العلاقات البشرية ، (٢) .

وفي الحقيقة ، لقد توقفنا طويلاً أمام هذه العبارة ، وخاصة أمام ذلك العنصر « اللا إنسانى » الذى يذكر صفو العلاقات البشرية . . ولا شك أن الدكتور زكريا ابراهيم لا يقصد به المادة ، فهو نفسه يقرر أن « المادة في نظر سارتر هى حقيقة بشرية لا تكتسب كل خصائصها إلا بفعل الإنسان » (٣) أما إذا كان يقصد به الندرة ، فإن الندرة إن لم ترد في النهاية إلى المسادة على اعتبار أنها تعنى قلة أشكال المادة ، فإن سارتر يعتبرها ضمن حقيقة الإنسان لأنها تقطن في أعماقنا ، ولأنها هى التى تجعل التاريخ الإنسانى ممكناً (٤) .

(١) هذه الملاحظة للاستاذة بارنز جاءت في مقدمتها للترجمة الإنجليزية « لمشكلة المنهج » وهو الفصل الأول من كتاب « نقد العقل الجدلى » .
(راجع : « دراسات في الفلسفة المعاصرة » ، ص : ٥٣٠) .

(٢) الدكتور زكريا ابراهيم : « دراسات في الفلسفة المعاصرة » ، ص ١٣١ .

(٣) نفس المرجع ص : ٥١١ .

(4) SARTRE J.-P. . « Critique de la Raison Dialectique » , P. 202.

إن جان بول سارتر يخصص في كتاب « النقد ، فصلا بعنوان « الندرة ونمط الإنتاج » ، (١) . وقد اشتمل هذا الفصل على الديالكتيك الآتي :

إن كل فرد من أفراد الآخر *l'Autre* إنما يشكل خطر الموت بالنسبة لي ، وذلك بسبب وجوده وإيماي في مجال عمل موحد *memes champs d'action* . وإذا كنت أواجه خطر الموت من عوامل أخرى كالأمراض والحوادث ، فإنني أحملها على اعتبار أنها عنف أهمل لا يتوافر فيه النية للقضاء على . إنها من الممكن أن تقضى علي . غير أنني إذا تمكنت من التنبؤ بها ، وإذا عرفت عليها باعتبار أنها من الطبيعة وتخضع لقوانينها ، فإن باستطاعتي أن أغير الموقف لمصلحتي ، وذلك بأن أقلل تدريجيا من احتمال حدوث المخاطر ، فينتجني العالم في النهاية أمام مشروع *mon projet* ، وانصياعه لي يعني سيطرتي على قوانين الطبيعة . أما إذا أتاني خطر الموت من الآخر *l'Autre* ، فإن عنصر القصد والنية يتوفر في هذه الحالة ، وذلك لأنه يأتي من خصم لا يقل عني ذكاء ، يخطط لمشروعاته مثلي ، كما أنه قادر على التنبؤ بمشروعاتي ، وقادر أيضا على إحباط مفعولها ، وبالتالي فإن بإمكانه الاستيلاء على ما أقتات منه ، وعندئذ فإنه يتركني أموت جوعا . وباختصار ، فإن باستطاعته أن يتآمر على حياتي كما أن باستطاعتي أن أفعل نفس الشيء حياله . إن العلاقة التي تربطني وإياه هي علاقة مبادلة سلبية *reciprocité négative* ، هي مبادلة مدتربة بسبب الندرة *une reciprocité aliénée par la rareté* . وهذا هو الأصل في سبب عداء الإنسان للإنسان . إنه لا يرجع إلى طبيعة إنسانية فاسدة *une nature humaine corrompue* ، كما أنه لا يرجع إلى الخطيئة الأصلية *le péché original* بقدر ما هو نتيجة حتمية للندرة . ولا داعي

«(1) La Rareté et le mode de production».

للبحث عن سبب آخر للعنف الذى يسود فى مجتمعاتنا . فالبراكسيا الإنسانية لم تتوصل حتى الآن إلى إلماء الندرة . وإذا كانت علاقات البشر قد انصفت فى البداية بطبيعتها المادية لأنها نشأت عن الحاجة *le besoin* ، فإن الندرة من حيث هى مبدأ للتفسير هى مبدأ ماضى أيضا . غير أن المعطيات الواقعية عندما يضفى عليها المعنى ، وعندما تفسر المواقف بعبارات تشير إلى القصد والنية ، وعندما تستعطن هذه المواقف *les intérioriser* ، أى تعاش بواسطة الإنسان ، فإن هذا كله لمن خصائص الحقيقة الإنسانية *la Réalité humaine* . وإن هذا النوع من التفسير ليسمح لنا بأن نفهم كيف أن الثقافة تملو على الطبيعة .

la culture prend le pas sur la nature.

إن استبطان الندرة *l'intériorisation de la rareté* وما يترتب عليه من تصور خطر الموت الذى يهددنى به الآخر ، يجعل كل فرد أو جماعة قادراً على أن يبرر ما يمارسه من عنف ضد الآخر بحجة الدفاع عن وجوده ، وأن يظهر هذا الآخر بمظهر المسمى . وتظهر فكرة الشر *le Mal* التى تتجسد الآخر *l'Autre* نتيجة المنافسة فى جر من الندرة . وهكذا تؤدي الصورة المستنبطة للندرة إلى علم أخلاقى يقوم على اعتبار أن أخلاق الرجل الخير تعنى إسقاط الشر الموجود عنده على الآخر .

إن الندرة تقطن فى أعماقنا . وقد جسدتها ظاهرة السلب والنهب التى قامت بها جماعات نشرت الرعب على مر العصور ، وأيضاً ظاهرة الهجرة الجماعية والخوف الجماعى . والندرة تقود تصرفاتنا الخاصة حتى أنها تمثل حتمية ضرورية فى حياة الإنسان فى غياب قحط حقيقى . فالغنى الذى هو فى مأمن من خطر الموت جوعاً يعيش الندرة التى إنحدرت إليه من عصور غابرة ، وقد ظهرت الآن فى خوفه

من ضياع ثروته أو خوفه من فقد عملياته (إن كان من أصحاب الأعمال) ، كما تظهر أيضا في شغفه المستمر بجمع المال .

ورغم تقدم التكنولوجيا فإن عالمنا يظل هو عالم الندرة *Un monde de rareté* . فالإنسانية لم تتوصل حتى الآن إلى إنتاج وفير للسلع الاستهلاكية اللازمة لإشباع حاجاتها الملحة : فثلاثي سكان الأرض يعانون من سوء التغذية ، كما أن سائر المجتمعات المتقدمة لا تخلو من فقراء . أما الباقون فإنهم يعانون من إستبطاعان الندرة .

وإذا كان العمل هو البراكسيا التي تهدف إلى إشباع الحاجة في جو من الندرة ، فإن العمل الفردي رغم ذلك ، يسير وفقا لبناء جدلي هو الذي يفسر الجدل التاريخي .

وسارتر يقرر أن الإنسان يحيل نفسه إلى مادة لا عضوية حتى يؤثر ماديًا على المادة من جهة ، وحتى يغير من حيائه المادية من جهة أخرى . ولابد للجسم البشري من أن يضطلع بمهمة تسجيل المشروع الإنساني في صميم « الشيء » ، حتى تتحقق عملية التحول الجذري ، التي يتحدث عنها سارتر ، وهي تلك العملية التي تستحيل بمقتضاها الأشياء إلى أدوات بشرية . وهكذا - يصطبغ المشروع البشري بالسمات الجوهرية للأشياء ، دون أن يفقد - لهذا السبب - صفاته الأصلية الخاصة . ومعنى هذا أن كل نشاط بشري لابد من أن يحى منطقيا على عملية « تبادل » تتم بين « الشخص » و « الشيء » . فالشخص من جهة يخضع على الشيء دلالة إنسانية ، بينما يحى فعله من جهة أخرى - بمجرد ما يتحقق موضوعيا في عالم المادة - فيستحيل هو نفسه (جزئيا على الأقل) إلى « شيء » . ولعل هذا ما عبر عنه سارتر - بأسلوبه الخاص - حينما كتب يقول :

« إن البشر أشياء ، بقدر ما يمكن إعتبار الأشياء بشرية » . ولولا هذا التبادل المستمر الذى يتحقق بين الإنسان والمادة ، لما كان فى وسعنا أن نتحدث عن أى « مستقبل » ، إن بالنسبة إلى الإنسان ، أو بالنسبة إلى الأشياء (١).

وهمما كان من شىء ، فإن العملية الجدلية التى يتم بمقتضاها العمل الفردى هى التى تفسر الجدل التاريخى ، وبدونها يفقد الجدل التاريخى معقوليته . وبعبارة أخرى فإن العمل هو معقولية مركبة *intelligibilité constituante* أو أن البراكسيا الفردية هى عقل مركب ، أما التاريخ فهو عقل مركب *La praxis individuelle est la Raison constituante elle-meme au sein de l'histoire saisie comme raison constituée* (٢).

وإذا كان كارل ماركس يصرح بأن صراع الطبقات هو الذى يفسر التاريخ فإنه لابد من تفسير صراع الطبقات ذاته بهدف البحث عن منبع الشر *L'origine du mal* وسبب العنف *la violence* وهو الندرة كما سبق أن قدمنا . ويلاحظ سارتر أن إمكانية حدوث العنف توجد فى كل العلاقات الإنسانية حتى فى الصداقة والحب . كما يلاحظ أن الندرة هى سبب الاغتراب

(١) « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ص : ٥٢٩ - ٥٣٠ ونلاحظ أن التبادل الذى يتم بين « الشخص » و « الشىء » هو هنا تبادل إيجابى بناء إذا قارناه بالتبادل المخترب بين الأشخاص بسبب الندرة . كما نلاحظ أيضاً أن كلمة *Réciprocité* هى ضمن اصطلاحات الانثروبولوجيا البنائية وسيتضح مفهومها عند سارتر فى الفصل القادم .

(2) SARTRÉ J.-P. : « Critique de la Raison Dialectique », pp. 178-179.

aliénation حيث يجد الإنسان في كل لحظة أن عمله مصادر ومشوه بالوسط المحيط به ، وأن وجود الآخرين قد يؤدي إلى عدم وجود بالنسبة له . والعنف لا يتوقف عند هذا الحد ، فهو من مقتضيات العيش في جماعة . والجماعة إذ تسعى لتحقيق أهداف معينة ، فإنها تفرص الانصياع لأوامرها ، ولا تسمح بالخروج على إرادتها . ولذا كان العنف هو أحد بناءاتها ، وكان حق الحياة والموت هو أحد بنودها الأساسية . وهنا تتحول الحرية المشاعة إلى *la liberté commune se fait violence* .

ولم يكن هذا التحول رغم إرادة الأفراد . ففي الوقت الذي شعر فيه الناس أن عدم تغيير حالهم تعنى استحالة استمرارهم في الحياة ، فقد استعد هؤلاء لتجاوز ما لا يمكن تجاوزه *dépasser l'indépassable* حتى لو أدى ذلك إلى الموت . وبناء على ذلك ، وحد الأفراد حرياتهم المتفرقة ، أو على الأصح تنازل الأفراد عن هذه الحريات لإنتزاع القدرة والقوة بدلا من الضعف والعجز . والمسألة التي تفرض نفسها الآن هي كيف يمكن تركيب الحريات *la synthèse des libertés* خصوصا وأن براكسيا الجماعة ليست هي حاصل جمع براكسيا الأفراد ؟ وهنا يدخل سارتر فكرة القسم *serment* وهي تعنى أن كل فرد قد قبل أن يضع حدا لحرية الشخصية كما قبل الانخراط في الجماعة . والقسم هنا هو خير وسيلة ضمان للآخرين ضد أى تغير محتمل من جانبى ، كما أنه ضمان لى ضد أى تغير محتمل للآخرين . إن ميلاد الفرد يعنى إنخراطه في أعباء وسلطات وحقوق وواجبات تضمنها تعاقد أسلافه فيما أسماه سارتر بالقسم الأول *serment originel* وهذا هو معنى قوله : « لأن الفرد العادى يظهر كقسم

جديد في قلب الجماعة» (١). وهذا القسم الجديد يتلاق عليه اسم القسم الثاني
second serment . ويكون القسم الظاهر أو المتضمن هو تجسده للفرع
le serment, explicite ou implicite, est la matérialisation de la
terreur . والقسم يقتضى أن أفعل إذا خرجت على الجماعة . والفرع والائلاء
(Terreur /Fraternité) هما حق للجميع - من خلال كل فرد - على كل
فرد . فالعنف غضب ينسب على الخائن ، وهو فرع بالنسبة للخائن ، وإخاء
بالنسبة لللاذية . وعندئذ تتحول الجماعة الاندماجية le groupe de fusion
إلى جماعة ضغط groupe de contrainte .

ويرى سارتر أنه لكي يكون هناك فهم للع ل الإنسان ينبغي أن تفهم كل
صور الصراع والتعاون على أنها نتاج تركيبى لبراكسيا بجمعة Une praxis
totalitaire . فعندما أناضل ضد العدو فأنتى أفهم البراكسيا الداخلية المحركة
لساوكة من خلال ما أقوم به للدفاع عن نفسى . والفهم هنا هو مظهر مباشر
للمشاركة réciprocité . ويقول سارتر عن هذه البراكسيا المجمعة أنها دحضية
لعمل كثرة عددية فى داخل نفس البوتقة المادية» (٢).

وهذه البوتقة نجد أن «كل موجود يكمل الآخر داخل صيرورة جماعية» (٣).
ومن هذا يتضح أن البراكسيا هى علاقة تركيبية نشأ كحتمية مباشرة ودائمة
لتواجد طرفين أو أكثر فى لحظة محددة من لحظات التاريخ وإستناداً للعلاقات
إنتاج محددة .

(1) SARTRE J.-P. : «Critique de Raison Dialectique», p. 493.

(2) SARTRE J.-P. : «Critique de la Raison Dialectique», p. 186.

(3) Ibid., p. 186.

ولعلنا قد نتساءل الآن عن مفهوم المادة داخل هذه البوتقة المادية وأيضا عن مصير الحرية في هذا السياق المادى .

« إن المادة في نظر سارتر ليست مجرد « امتداد » محض ، بل هي حقيقة بشرية لا تكاد تبسب كل خصائصها إلا بفعل الإنسان » ، كما أنها « تصبح عن طريق البشر ، وبالقياس الى البشر ، بمثابة المحرك الأساسى للتاريخ » (١) . والإنسان باعتباره كائناً عضوياً هو أبداً كائن مادى يفتدى مباشرة على حساب المادة العضوية المحيطة كالحيوانات والنباتات ، أو بطريق غير مباشر على حساب المادة غير العضوية . والفيلسوف المادى عادة يعترف بأولوية المادة ويعترف إبتداء منها تشابك العلاقات الإنسانية . سارتر يرفض إذن ثنائية الفكر والوجود ويسلم مع كارل ماركس بضرب من « الواحدية المادية » monisme وإن كنا نراه يؤكد أن هذه الواحدية لا تبدأ إلا من العالم الإنسانى .

« فالماركسيون يقيمون « الديالكتيك بدون الإنسان » : الأمر الذى أدى بالماركسية إلى الجود والتحجر ... والواقع أن القول بوجود « ديالكتيك » فى الطبيعة إنما يحيل التاريخ إلى ضرورة عمياء ، ويحل الغموض والظلمة محل الوضوح والنور ... ومهما كان من أمر ذلك الموجود المادى الذى نسميه بإسم « الإنسان » فإن أحداً ان يستطيع أن يزعم أن الإنسان والمادة المحيطة به شىء واحد . ولو جاز لنا أن نتصور المادة على أنها مجرد « هيولى » ، أى على أنها

(١) « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ص ٥١١ . ويؤيد هذا رأى أيضا هذه العبارة التى وردت فى كتاب النقد لسارتر :

S'il y a totalisation comme processus historique, elle vient aux hommes par la matière, p. 199.

« كينونة فارغة تماماً من كل معنى إنساني » ، لكان من واجبتنا أن نقول أن مثل هذه المادة شيء لم يلتق به أحد في أية خبرة بشرية . ولهذا يقرر سارتر أن المادة لا يمكن أن تكون مجرد مادة ، اللهم إلا بالنسبة إلى الله أو بالنسبة إلى المادة نفسها وهو ما لا يمكن تصوره مطلقاً . وأما العالم الذي يعرفه الإنسان حقاً ، ويحيا فيه حقاً ، فهو في صميمه « عالم بشري » . وحتى لو سلمنا بإمكان قياس علاقات دياكتيكية في نطاق الطبيعة ، فسيكون على الإنسان عندئذ أن يأخذ تلك العلاقات لحسابه الخاص ، وأن يقيم بينه وبينها روابط خاصة تجيء مطبوعة بطابعه ، وإذن فإن المادية الجدلية الوحيدة التي تهلوى على معنى - في رأى سارتر - إنما هي تلك « المادية التاريخية » ، التي تنبع من داخل التاريخ البشري بوصفه علاقة حية للإنسان بالمادة » (١).

نما تقدم نجد أن المادة هي وسيط ضروري بين الإنسان وذاته وأيضاً بين سائر الناس . فكل وسيط مادي يمر بجسم الإنسان ، وهذا الجسم ينخرط هو نفسه في العالم المادي ويعتمد عليه ليقى . وإذا إنتقلنا إلى الحرية فإننا نجد أنها لم تعد فردية أو نطولوجية ، بل أصبحت تتصل بالمجتمع وبالتاريخ وتقترب بسبب الندرة والعنف ، وتتمتع بالضرورة (٢) ، وبالتالي تعرف بأنها « القدرة على العمل بحرية في موقف لا يمكن أن نرفضه » (٣) . وكان هذا هو نفسه تعريف الاغتراب عند سارتر . وعلى هذا فإن مشروع إقامة الحرية في كتاب « الوجود والعدم » يبدو مستحيلاً في سياق الظروف التاريخية التي تضمنها كتاب

(١) « دراهات في الفلسفة المعاصرة » ، ص ٥٢٨ .

(2) AUDRY Colette : «Sartre», p: 109.

(3) Ibid , p. 109.

« نقد العقل الجدل » ، كما أن الانتقال من الحرية في موقف la liberté en situation إلى الحرية مغتربة la liberté alié-née يماثل تماماً الانتقال إلى المادية (١).

وفي الحقيقة « إن ما أطلق عليه سارتر إسم « الحرية » - سواء أكان ذلك في كتابه « الوجود والعدم » أو في كتابه « نقد العقل الجدل » - إنما هو تعبير عن إمكانية إرجاع « المستوى الحضارى » إلى « المستوى الطبيعى » (٢) فلم يغير سارتر من فهمه الأساسى للحرية ، بل هو قد بقى دائماً ذلك المفكر الوجودى الذى يرفض بكل قوة شتى المحاولات المبذولة فى سبيل الطبع بالإنسان إلى المستوى البيولوجى الصرف ، وكافة التفسيرات المعروفة التى تحيل التاريخ إلى مجرد عملية آلية تستند إلى بعض القوانين الطبيعىة أو الاقتصادية (٣) . ومن هنا نلاحظ أن الحرية التى منحت فى « الوجود والعدم » لم ينكرها كتاب « النقد » . وهى لم تختف تماماً بل سترد مع زوال الاغتراب . dans une société désaliénée . إن الهدف الاسمى الذى يفرض نفسه اليوم على الإنسانية إنما يتلخص فى إزالة الاغتراب لىكى تمارس الحريات ، ويكون ذلك بمقاومة النظام الاجتماعى السائد والإنتصار على الذنوة .

إن مستقبل الإنسانية إنما ينحصر فى تخليص حرية الإنسان من الظلم .

(١) إذا صح أن الاتجاه المادى كان موجوداً عند سارتر ابتداء من « الوجود والعدم » ، إلا أن كلمة مادية Matérialisme لم تذكر إلا فى كتاب « النقد » .

(٢) هذه نقطة اختلاف جندرى مع إيفى ستروس لأن هذا الأخير يرد المستوى الحضارى إلى المستوى الطبيعى كما رأينا فى الفصل الثالث .

(٣) الدكتور زكريا ابراهيم « دراسات فى الثقافة المعاصرة » ص ٥٢٣-٥٢٤ .

وسارتر وإن كان يرفض فكرة « التقدم » إلا أنه لا يمانع في لمقراض قيام بجمعة متحرر من الندرة . غير أن هذا المستقبل لم يكتب حتماً في الأشياء لأن حقيقة الإنسان ليست شيئاً .

وفي ختامنا لهذا العرض الموجز لأهم ما تضمنته فلسفة سارتر يجدر بنا أن نقسامل عن مدى التناسق في هذا الفكر السارترى لابتداء من « الوجود والعدم » وحتى كتاب « نقد العقل الجدلي » .

يتبعى الإغتراب أولاً بحدوث تحول ملموس طرأ على مفهوم « الحرية » . فالانتقال من الوجود لذاته *le Pour-soi* (المجرد) إلى تنابك العلاقات الاجتماعية (الملبوسة) إنما يثير وضع الحرية . من الحرية في موقف محدد هو شرط الاختيار فننتقل (في كتاب النقد) إلى الحرية كضرورة ، أى إلى موقف يستخلق أمامه كل مخرج ويسبب اغتراب الحرية . وعلى الرغم من ذلك فإن كتاب « النقد » لم يتناقض في شيء مع كتاب « الوجود والعدم » . فقد ظلت الحقيقة الأولى في الفكر السارترى هى البراكسيا الفردية أى العمل الفردى ، كما ظلت الحقيقة الإنسانية عنده كامنّة في الإطلاق نحو غاياتها أو في تجاوز ذاتها نحو غاياتها . وهى بهذا لا يمكن أن ترد إلى الحتمية . ويلاحظ أن الحرية التى تضمنها كتاب « الوجود والعدم » لم ينكرها كتاب « النقد » خصوصاً وأنها ستزد كاملة بعد زوال الاغتراب . وبهذا الصدد لاحظت الباحثة كولين أودرى Colette Audry⁽¹⁾ . أن كتاب « الوجود والعدم » ، وإن كان الأول طبقة لتاريخ ظهوره والأول منطقياً طبقاً لدرجة التجريد فيه ، إلا أن كتاب « نقد العقل الجدلي » يمكن أن يكون هو الأول تاريخياً وجدلياً : فهو يدرس الظروف

(1) AUDR YColette : «Sartre», p. 111.

التي تمهد لظهور « الموجود لذاته » le Pour-soi وهو موضوع الحوار في « الوجود والعدم » ، إلى جانب أن كتاب « الوجود والعدم » يصلح لمجتمع أزيل عنه الاغتراب .

لأنه لمن الطريف حقا أن الباحثة المذكورة تفترض كذلك أن كتاب « نقد العقل الجدلي » كان من الممكن - منطقيا - أن يسبق في ترتيبه الزمني مذهب كارل ماركس الذي تقدمه بنحو مائة سنة ، لأنه يشتمل في نظرها على دعائم المذهب الماركسي ، كما يضم بين صفحاته سبب معقوليته (١).

وإذا كنا قد لاحظنا في مرحلة سابقة من هذا البحث أن صراع الطبقات الذي يفسر التاريخ عند كارل ماركس يحتاج هو نفسه إلى تفسير عند سارتر يمكن في العملية الجدلية التي يتم بمقتضاها العمل الفردي في جو من الندرة ، وإذا صح أن سارتر يتقدم في هذا - منطقيا - على الفكر الماركسي ، فإن ما أقرته الباحثة كولييت يمكن أن يكون موضوعا لبحث مستفيض .

(1) Ibid., p. 79.

الفصل السادس

موقف سارتر من الأنثروبولوجيا البنائية

ويشمل :

- (١) الماركسية بين سارتر وليفي ستروس .
- (٢) النسق (ليفي ستروس) ، والوجود (سارتر) .
- (٣) الأنثروبولوجيا والعقل الجدلي .
- (٤) دفاع ليفي ستروس عن العقل التحليلي باعتباره هو العقل الوحيد .
- (٥) موقف سارتر من فكرة المشاركة Réciprocité والبناء Structure .
- (٦) محاولة العثور على تقارب بين سارتر وليفي ستروس من خلال كتاباتهما .

دوتيف سارتر من الأثنروبولوجيا البنائية

لقد قامت البنائية على مسلمات أساسية تبدأ بوجود النفس الإنسانية ووحدة هذه النفس وإستمرارها أو دوامها ثم وجود اللاشعور الذى تضمن الوظيفة الرمزية والبناءات . وكان من الضروري أن يلزم عن هذه المسلمات الاعتراف بالطبيعة الإنسانية واحدة ، وأيضا الإيمان بمبدأ الحتمية .

ولقد ترتب على هذا كله أن كانت الخطة المنهجية فى البحث عند البنائيين تقوم على التقليل من قيمة الأصل Elle dévalorise la genèse والوظيفة fonction ونشاط الموضوع الدارس activité du sujet . وكل هذا كل من شأنه أن يدخلنا فى سماع مع إتجاهات الفكر الجدلى ومع وجودية سارتر على وجه التحديد ، تلك الوجودية التى تقوم على إنكار ما يسمى « بالنفس » و « اللاشعور » و « الطبيعة الإنسانية » لأنها تعتقد أولا وأخيرا فى حرية الإنسان وتعتبر أن هذه المسميات قد تسبب فى تعطيل حرية الإنسان لو إفترضنا أنها موجودة .

وإذا كانت الوجودية عند سارتر تبدأ بالإنسان العائش فعلا وتستعين لفهم حقيقته بالتحليل النفسى والإثنوجرافيا وعلم الاجتماع (١) ، فإن البنائية عند ليفى ستروس وإن أعطت إهتمامها للإنسان فإنها تبدأ من العالم وتبحث فى أعماقه وتكشف إلتقاء بناءاته حسبما تظهر فى صور الوجود المختلفة من جمادات ونبات وحيوان (٢) . والبنائية تستعين فى هذه الدراسة بالجيولوجيا والفلسفة الماركسية والتحليل النفسى وتسترشد بإتجاهات العلوم الطبيعية المختلفة .

(1) AUDRY Colette : «Sartre», p. 81.

(٢) صرح ليفى ستروس فى حديث تليفزيونى أنه فى سنة ١٩٤٠ وقد كان يجندا =

وحيث أننا بصدد البحث عن موقف سارتر من بنائية ليفي ستروس فإن علينا أن نتذكر أولاً الأصول المشتركة التي انبثقت عنها مواقف كل منهما ، والتي أدت إلى وجود تفاعل بين موقفيهما ثم تقارب بينهما لإعتراف به ليفي ستروس نفسه في كتاب « تفكير القطرة » (١).

وإذا وضعنا في الاعتبار أن كلا المفكرين كان قد تلمذ على مناهج الفلسفة التي سادت في جامعة السربون حتى سنة ١٩٣٠ ، وأن كليهما قد صرح بعدم كفاية هذه الفلسفة التي كانت تتحمس للمذهب العقلي بوجه عام ، يمكننا إذن أن نعرف سبب إهتمامها بإنجازات المذهب الماركسي وتأثرهما به .

وقد كانت الماركسية كثيراً ما تسقط من حسابها البعد الوجودي للإنسان لكي تقتصر على وصف الحقيقة البشرية بطريقة علمية مجردة ، فلا تلبث أن تستحيل في خاتمة المطاف إلى أنثروبولوجيا لا إنسانية غاب عنها « الإنسان » نفسه بوصفه الدائمة الحقيقية لكل تفسير ، (٢). وكان لابد أن تظهر فلسفات الوجود كما احتجاج على روح التجريد والذوق ؛ فهذه الأخيرة لا تريد للإحساس بالوجود الشخص أن يتبحر في نسق غير شخص dans un système impersonnel ، كما أنها تقترح فلسفة للواجهة والحدث (٣) . Une philosophie de la rencontre et de l'événement لذا فقد أخذت وجودية سارتر على عاتقها

== عند خط ماجينو Maginot ، كان يتنزه إلى جانب بعض التحصينات فلهج في الأرض نبات الـ Pissenlit وأخذ يتأمل تركيبه وبناءاته فإهتدى لفكرة البناء . راجع : « Esprit », Mars 1973.

(1) LEVI-STRAUSS : « La Pensée sauvage », p. 331.

(٢) د دراسات في الفلسفة المعاصرة ، ص ٥١٦ .

(3) LACROIX Jean : « Marxisme, Existentialisme & Personnalisme », (P. U. F., Paris, 1962) p. 59, 60.

أن تفهم الإنسان . وهو ، ترى ، أنه لا سبيل لنا إلى فهم أدنى حركة من حركاته إلا إذا تجاوزنا حاضره المنحصر من أجل النظر إلى مستقبله ،^(١) . وسأتر لا يريد أن « يفسر » الإنسان ، بقدر ما يريد أن « يفهمه »^(٢) . أما لبني ستروس ، وهو الذي يعتبر أبحاثه ضمن إنجازات العلم ، فقد كان على العكس تماما : « يفسر » الإنسان حتى لو أدى ذلك إلى تحياله *le dissoudre* ، وينحاز إلى فئة التجريد والفسق ، ولا ينظر إلى المستقبل لأن « إحساسه بالزمن هو إحساس جيولوجي »^(٣) . والتاريخ عنده « يأخذ صورة ذاكرة للأحداث الماضية » ، فيصبح - زءاً من حاضر المفكر وليس من ماضيه . وكل خبرة ماضية للكائن الإنساني تعتبر معاصرة ، كما هو الحال في الأسطورة حيث تكتمل أحداثها كأجزاء في كل مترامن *synchronique* ^(٤) .

الانسق والوجود :

إن الماركسية والوجودية لا تفكران في الحرب من الزمن أو السيطرة عليه : « أما الفسق ، إن وجد ، فهو ليس سوى أداة عمل للإنسان العائش أو حدث ينبثق عن حياته النفسية »^(٥) غير أن المتحمسين للفسق - ومنهم لبني ستروس - يصرون على إعتباره حقيقة لا زمانية *Une vérité intemporelle* . فالفلسفة

(١) الدكتور زكريا إبراهيم : « دراسات في الفلسفة المعاصرة » ، ص : ٥١٨ .

(٢) نفس المرجع والصفحة .

(3) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 24.

(4) Ibid., p. 22.

(5) LACROIX Jean : «Marxisme, Existentialisme & Personnel -isme», p 50.

لا يمكن أن ترد إلى مجرد موقف وجودي ، إذ عليها دائماً أن تقيم أنساقاً systèmes . صحيح أنه يوجد إحتجاج مستمر للوجود ضد النسق ، ولكن ما أن يبدأ الوجود في التفلسف إلا ويقوم بعمل أنساق ، فقد تكون هي أنساق الوجود ذاته . ومسئلاً هو - بلا شك - الأساس الجدلي للفلسفة . فالفلسفة هي حوار بين النسق والوجود أو أن النسق والوجود هما حدود الفلسفة ، فهذه الأخيرة لا تمسح إلا على الناحية المتبادلة بينهما (١) .

على أي حال ، فإن لبني ستروس يعتبر من المتحمسين لفكرة النسق اللزمني على عكس الماركسيين والوجوديين . ولذا تعولت أبحاثه إلى دوجماتيكية لا ترد عند كثيرين . وإذا كانت روح النسق تميل إلى إخضاع الحياة إلى قانون وتميل إلى اعتبار الحدث كعنصر في سياق ، فإنها قد تغطي على ما هو فريد في تاريخ النفس وما هو محدث contingent في تاريخ العالم .

وإذا كان النسق يهدف إلى تنعيم المعرفة ، وكانت المعرفة حالة في العالم ، فإن في إنتصار النسق إنتصاراً للمباطنة l'immanence (٢) . وإذا كانت المباطنة هي من أهم ركائز الاتجاه البنائي ، فإن وجودية سارتر كانت على التقيض من ذلك تماماً . فهي تقلل من أهمية المعرفة الموضوعية . بل إن الأسماء لا وجود لها إلا كنقطة يبتدى منها نشاط الإنسان ، والحرية الفردية هي المبدأ الفهمي لكل شيء ، كما أن الناس يكافحون في عالم مجرد عن الذاتية والمعقولية . وحيث أنه لا توجد فلسفة للتاريخ فإن الكل ينبغي أن يعاد النظر فيه في كل لحظة . فالعالم لا معنى له إلا ما يضيفه عليه كل فرد بواسطة مشروعه الخاص (٣) . وهى هذا

(1) Ibid., p. 51.

(2) LACROIX : «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme», p. 61.

(3) LACROIX : «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme», p. 49.

ينعدم الاعتراف بفكرة المباطنة : و إذ ينبغي الاختيار بين شعور كله تلقائية وشفافية وبين شعور لا يتميز عن الأشياء الجامدة وبالتالي لا يستحق أن يطلق عليه اسم شعور conscience ، علما بأنه لا وسط بين الطرفين (١) .

يتضح مما تقدم أن الحقيقة الأولى والحرك الأولى لفائدة سارتر هو العمل الفردي l'action individuelle . كما يتضح أن الفردية المتشخصة individualisme ontologique التي أضافها سارتر إلى التصور الماركسي للتاريخ هي نفسها التي تنصدر منهجه في فهم الظواهر الاجتماعية . وهو في هذا يوائم بين الوجودية والماركسية على حساب الفكر الماركسي على ما يبدو (٢) .
الأسباب الآتية :

(١) إن الوجودية لا تعترف بالدور الرئيسي للمعرفة الموضوعية. ولقد كانت محاولتها الأساسية تنحصر في التضحية بالتنبؤ prevision لحساب المشروع projet تماما كما حاولت الماركسية أن تضحي بالمشروع لحساب التنبؤ (٣) .

(٢) عندما يبدأ سارتر بالبراكسيا الفردية التي هي جدلية وجمعة dialectique et totalisatrice ، فكيف يمكنه أن ينتهي إلى تجميع حقيقي totalisation effective ؟ إنه لم يفتن إلى أن التجميع الذي أدت إليه ضمائر فردية consciences individuelles دون تدخل طرف يوحدما هو ضرب من التناقض . لذا فقد ظلت المشكلة عند سارتر في الانتقال من الذاتية

(1) AUDRY Colette : «Sartre», p. 17.

(2) LACROIX Jean . «Histoire et dialectique» (Le Monde hebdo, no. 1298, 12 Sép. 1973).

(3) LACROIX Jean : «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme», p. 115.

إلى الموضوعية أو الخروج من الأنا إلى الغير ومحاولة حسم التناقض المترتب على ذلك ، خصوصاً وأنه لا يؤمن بتوافق النفوس فيما بينها (أو تواصل الذاتات)
(١) l'accord des esprits entre-eux

وقد أشار ليفي ستروس إلى هذا الموقف الصعب بقوله : « إذا كانت الذاتية المترتبة على التاريخ بالفسبة لى يمكن أن تقسع لموضوعية التاريخ بالمسبة لنا ، فإننا لا نصل إلى تحويل الأنا إلى نحن إلا إذا حكمنا على « نحن » بأنها الأنا من القوة الثانية . وهى تضم « نحن » أخرى كثيرة (٢).

(٣) إن الماركسيين يصفون على النشاط الإنسانى تناسقا وتماسكاً يتعذر وجوده عند سارتر . فالحرية عندهم هى « التحام وتماسك وتشبث adhésion إرادى وشعورى حقاً ، غير أنه ثابت بحقيقة موضوعية أو مشاركة فى دياكتيك الضرورة (٣).

ومهما كان من تفرق الماركسية على الوجودية فى هذه النقطة ، فإن هذا التحليل من شأنه أن يبين ضعف معين فى الماركسية ذاتها . فهى رغم إهتمامها بتاريخ إنسانى ، إلا أنه يتمذر عليها أن تفتنى عليه معنى وذلك بسبب إغفال فكرة التجاوز . إن التاريخ الماركسى لا ينفتح على أى مخرج يسمح بتحرير الإنسان ، ولذا فإنه يخشى من أن يظل الفرد سجيناً فيه .

وعلى كل ، فإن من المؤكد الآن أن التوافق القائم بين الوجودية والماركسية هو توافق شكلى محض ، تشير إليه الاصطلاحات الفلسفية التى استعارها سارتر

(1) SARTRÉ J.-P. : «Critique de la Raison Dialectique», p. 527.

(2) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», p. 341.

(3) LACROIX Jean : «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme», p. 118.

من قاموس الماركسية وألدها مفاهيم جديدة مثل البراكسيا أو الفعل *la praxis* ، والتجاوز *transcendance* ، واللب *la négativité* . أما البراكسيا فتصبح النشاط المادى الواقعى الذى يترجم به كائن اجتماعى تاريخى يعمل على تغيير عالمه ، ويحاول صبح الطبيعة بصفة إنسانية . و «التجاوز» أو «العالى» يعنى التعبير عن « الوجود خارج الذات » فى علاقته « الموجود لذاته » بالآخر ، طبيعيا كان أم بشريا . أما اللب فهو يعنى « التغير » عن طريق « العمل » (١) .

وبما يشير إلى هذا النوافق الشكلى أيضا بين الوجودية والماركسية هو أن : «سارتر يأخذ على الماركسيين قولهم بوجود «ديالكتيك» فى الطبيعة . والحق أننا لو سلمنا مع إنجلز بوجود قانون عام كل العموم يحكم كلا من الطبيعة ، والتاريخ ، والفكر ، لترتب على ذلك : أولا القول بوجود ضرب من الغائية الهيكلية التى يتم عن طريقها التطاير التام بين المعرفة الشاملة من جهة ، وبين الوجود العام من جهة أخرى . وسارتر يرفض مثل هذه النزعات التفاضلية الرخيصة ، لأنها تنفى أن التاريخ يتحقق خارجاً عنها ، ودون حاجة إليها ، وبالتالي فإنه لن يكون علينا فى هذه الحالة سوى أن نقصر على تأمله ، أو - على أقل تقدير - لن يكون علينا سوى أن نعتمد على مراثاة التاريخ أو محاكاة الأشياء لنا ، من أجل بلوغ شئ أهدافنا . ولم كان هناك «ديالكتيك طبيعى» لترتبت على ذلك نتيجة ثابته هى أن يكون الإنسان عرود « كائن طبيعى » يخضع لذلك القانون الموضوعى ، وبالتالي لما كان الإنسان رب أفعله ، ولما كان فى وسعه انتزاع ذاته من مجرى التسلسل الطبيعى للأشياء من أجل خلق المعنى الذى يريد على تلك الأشياء» (٢) .

(١) الدكتور زكريا ابراهيم : «دراسات فى الفلسفة المعاصرة» ، ص ص :

٥٠٩ ، ٥١٠ .

(٢) نفس المرجع : ص : ٥١٩ .

وفي رسالة بعث بها سارتر للكاتب الماركسي جارودي يقول :

« ... أنا أعني بالماركسية تلك المادية التاريخية التي تفترض وجود «ديالكتيك» باطن في التاريخ ، لا المادية الجدلية التي تخلق « في سماء الأوهام الميتافيزيقية فتظن أنها قد اكتشفت وجود «ديالكتيك» في الطبيعة ، حقا أنه قد يكون في الطبيعة مثل هذا «الجدل» (أو الديالكتيك) ولكن من المؤكد أنه ليس لدينا أدنى ذرة من اليقين عن هذا الأمر ... » (١) .

ومهما كان من شيء ، فإن سارتر يعتبر الرجوعية بمثابة أيديولوجيا تعيش على هامش الفلسفة الماركسية وتغتذى بإنجازاتها .

أما فيما يخص بايني ستروس فنن الصعب أن نحدد تغلغل الفلسفة الماركسية في مفهومه . وذلك لأن ممارسة الجدل عنده حسب ازدواج التقابل (+ / -) الذي يؤدي إلى فكرة وسط يبدو هيجليا أكثر منه ماركسيا . (٢) كما أن موقف لبيني ستروس من التاريخ يبدو مناقضا تماما لفكر ماركس وسارتر وذلك بسبب تصور مختلف للسهم الدال على الزمن «La flèche du temps» . فالموقف البنائي أقل تمركزاً حول الذات ، والتاريخ طابعاً له يقدم لنا عن المجتمعات التي سبقتنا صوراً ليست سوى تحولات بنائية des transformations structurales

(1) Une lettre de Jean-Paul Sartre à R. Garoudy dans «Perspectives de l'homme», (P.U.F.).

وردد ذكر هذا الخطاب في «دراسات في الفلسفة المعاصرة» للدكتور زكريا إبراهيم ص ٢٢٠ .

(٢) لأنه يذكرنا بقاعدة المتابع عند هيجل : (القضية ، ونقيضها ، والقضية التاليفية المتولدة عنهما) - (Thèse, antithèse, synthèse) .

للصور الى تعريفها ساليا ، هي ليست أحسن منها وليست أقل . أما نحن فإن
مركزنا في الحاضر لا يطيننا حتى الاستعلاء (١) . وهذا هو معنى « الإحساس
الجيولوجي بالزمن » عند ليفي ستروس .

إن صاعب « الإحساس الجيولوجي للزمن » فقد استخدم مصطلحات
ماركسية لتدعيمه أعراس محددة أحيانا ، إلا أنه يفضل مصطلحات علم اللغة
البنائي مثل الدال والمدلول ، والمتزامن وغير المتزامن & synchronique
diachronique وازدواج التقابل (مجاز / ميتويميا) (la métaphore/la
métonymie) (١) وأبنا المباشرة Immanence .

وإذا كان كارل ماركس يعتبر أن « حركة الفكر ليست سوى إنعكاس للحركة

(1) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», P. 21.

(٢) قال بهذا الازدواج عالم اللغة جاكوبسون وأعتبره ضروريا لتحليل
الاشعور ، أما ليفي ستروس فإنه يستخدم هذا الازدواج البلاغي كأداة طبيعة
للتفسير . وحيث أنه يتم بمسألة العلاقات فإنه في فصل من كتاب « تفكير الفطرة ،
بعضوان » الفرد باعتباره نوعا « L'individu comme espèce » يبحث العلاقة
بين الانسان وبين فئات مختلفة من الحيوانات والطيور على ضوء ازدواج التقابل
(مجاز / ميتويميا) . فيرى أن الكلاب باعتبارها حيوانات أليفة تكون جزءا
من المجتمع الإنساني رغم كونها ليست « تنتمي » كلية إلى الإنسان . ويظهر هذا
عندما نسميها بأسماء إنسانية . أما الطيور فإن الميتولوجيا تعتمدها كمجتمعات تشابه
تماما المجتمعات الإنسانية ، فهي تعيش في جماعات وتمنق لنفسها عشا وتغير زرافات
في السماء . فإذا كانت الديور كائنات إنسانية مجازا métaphorique . فإن الكلاب
هي كائنات إنسانية بالملاحظة métonymique .

الواقعية وقد انتقلت إلى مخ الانسان « (١) ، وإذا كان هذا يعنى إعطاء الأولوية للحركة الواقعية المادية ، فإن ليفي ستروس يعترف فقط بأحادية الحركة أو شمول نفس القوانين على الطبيعة والنفس والمجتمع . يقول : « إن قوانين الفكر البدائي أو المتحضري هي نفس القوانين التي تظهر في الواقع الفيزيقي أو الاجتماعي » . (٢) ويقرر بأن تقدم الإثنولوجيا المعاصرة هو رهن بالاعتقاد في العمليات الجدلية التي يتولد عنها عالم المشاركة *reciprocité* كتركيب لسفيتين متناقضتين لا تنفصلان عن النظام الطبيعي ... كما أن الدراسة التجريبية للغوامر يمكن أن تؤيد تخمينات الفلاسفة ، *le pressentiment des philosophes* . (٣) وفي خاتمة الإنسان العياري ، يصر ليفي ستروس على أن يكون البائية غائية (٤) .

le structuralisme est résolument téléologique
فالعلمية البنائية تكشف عن ألفة واتصال *affinité* بين الإنسان والطبيعة ، وأيضا عن غائية عميقة منظمة منذ البداية ، وهو ما ترفضه وجودية سارتر تماماً لأنها لا تثق إلا في إمكانيات العقل الجدل المركب دائماً .

الأنثروبولوجيا والعقل الجدلي :

إن الكتاب الذي يحمل اسم « نقد العقل الجدلي » ، إنما يذكرنا بالفيلسوف

(1) KARL MARX : «Le Capital», (Ed. Sociales, Paris, 1959).
P. 29.

(2) LEVI-STRAUSS : «Structures élémentaire de la parenté»,
P. 219, 220.

(3) Ibid., P. 520.

(4) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p 6'5.

الألماني كنط (١) صاحب كتاب « نقد العقل الخالص » . فكلاهما يدرس طبيعة العقل البشري وإمكانياته وحدوده .

وسارتر في كتاب « القدر » يدرس المنطق الخي للعقل الإنساني ، وهو لهذا يستخدم المنهج الصوري والجدلي . لأنه يحاول أن يكتشف البناءات الأولية للبراكسيا . وعلى هذا فإن « نقد العقل الجدلي » لا يمكن إذن أن يكون تركيباً مثالياً لتصورات أو إعادة تركيب التاريخ أو فلسفة التاريخ . إن هدفه هو إلقاء الضوء على ما يجعل التاريخ محقولا واستنباط المنقولية التاريخية التي تحمل عمل المعقولية التحليلية والوضعية (٢) .

ويتساءل جان بول سارتر في مقدمة كتابه عما إذا كنا نمتلك الأداة التي نقيم أنثروبولوجيا بنائية وتاريخية ؟ إن هذه الأنثروبولوجيا ينبغي البحث عنها في داسيل الفلسفة الماركسية ... فالماركسية قد ورثت أيديولوجية الوجود ضرورتين كانت الهيكلية قد سبقت بهما وهما : الصيرورة devenir والتجميع totalisation وهما أيضا صفتان ينبغي توافرها في كل الحقائق الأنثروبولوجية خصوصا وأنهما قد تضمنتا تعريف « الديالكتيك » (٣) .

أما الأداة التي نقيم الأنثروبولوجيا فهي العقل الجدلي . ويرى سارتر أننا لسنا بصدد اكتشاف الجدلي ، فالتفكير الجدلي قد ظهر منذ بداية القرن الماضي كما أن الخبرة الإثنولوجية أو التاريخية تكفي للكشف عن قطاعات جدلية في نشاط

(١) عماويل كنط : فيلسوف ألماني (١٧٢٤ - ١٨٠٤) .

(2) LACROIX Jean : « Panorama de la Philosophie Française contemporaine » , P. 158.

(3) SARTRE J. - P. « Critique de la Raison Dialectique » , P. 10.

الإنسان ، غير أننا نلاحظ أن التفكير الجدل قد اضم منذ ماركس بموضوع الجدل أكثر من اهتمامه بالجدل نفسه . ولذا نأى علينا الآن أن نثبت مشروعية العقل الجدل . ونحن الآن أمام نفس الصعوبة التي واجهها العقل التحليلي في نهاية القرن الثامن عشر عندما اعترض أن يبرر ويثبت مشروعيته (١) .

إذا تساءلنا عن الضرورة وراء إثبات مشروعية العقل الجدل الآن لوجدنا لإجابة عند سارتر كالآتي :

أولاً : إن ضرورة « نقد العقل الجدل » لم تكن لتفرض إلا في مرحلة معينة من تطور الماركسية . إن هذه المرحلة تطابق لحظة فقر واختناق وتقدم للفكر الماركسي الذي يضل طريقه في المجرى أى في الحتمية الآلية :

le déterminisme mécaniste

إن هذا الداء الذي أصاب الماركسية هو نتيجة للتاريخ وقد نظر إليه في مجموعته (٢) .

ثانياً : في مواجهة الذين يقولون بعدم جدوى الفلسفة يرى سارتر أن الفلسفة لا تموت بسبب الإفراط في أعمال العقل ، بل هي تموت على الأحرى بسبب استخدام عقل أصابه ضعف العجز والشيخوخة لأنه لم يعرف التجديد ، فهو يظل عقلاً تحليلياً آلياً mécaniste أعد للسيطرة على الطبيعة والنزاع إلى المجتمعات كما ينظر إلى المادة الجامدة . إن هذا العقل ليعجز عن أن يمكننا من أن نسير أغوار عالم إنسانى نهدف إلى توحيده . وعلينا أن نلمس ذلك لدى عقل آخر لا يمكن

(1) Ibid., P. 10.

(2) AUDRY Colette : «Sartre», P. 80.

إلا أن يكون جدليا في مقابل النقل التحليلي . وعلينا نحن أن نؤسس هذا العقل (١).

ثالثا : إن العقل التحليلي هو أداة للبحث المطبق على المادة الجامدة . ولا يجوز استخدامه في البحث عن الحقيقة الإنسانية *la réalité humaine* . فالحقيقة الإنسانية تعرف بنفائتها وليس بأسباب *causes* ، كما أنها تعرف بمشروعها وليس بماضيها *antécédent* . والمنهج المتبع في الدراسة هو منهج جدلي ، وحيث أن البحث يتعلق بمجهود يجمع ، لذا فإن المنهج ينبغي أن يكون تركيديا أيضا *synthétique* (٢) .

يقول سارتر : « إن الأثرولوجيا ستظل ركائما من المعرفة الأمبيريقية والامتتاجات الوضعية والتفسيرات المجمعة ، طالما أننا لم نثبت مشروعية العقل الجدلي ، (٣) » .

والعقل الجدلي هو علاقة بين الفكر والموضوع : « فإذا كان هناك وجود للعلاقة بين التجميع التاريخي والحقيقة المجمعة ، وإذا كانت هذه العلاقة هي حركة مزدوجة للمعرفة وللوجود ، فإنه يحق لنا أن نسمى هذه العلاقة المتحركة «عقل» (٤) » .

ويرى جان لacroix أن العقل الجدلي عند سارتر ليس شيئا آخر سوى حركة التاريخ وهو يواصل سيره ويمى ذاته في نفس الوقت (٥) .

(1) Ibid., P. 9.

(2) Ibid., p. 81.

(3) SARTRE J.-P. « Critique de la Raison Dialectique », p. 10.

(4) Ibid., p. 10.

(5) LACROIX : « Panorama de la Philosophie Française contemporaine », P. 156.

كما يرى أن العقل الجدل المركب *constituée* عليه أن يكون على اتصال دائم بدعامته وأساسه *son fondement* وهو العمل *le travail* باعتباره معقولة مركبة *intelligibilité constituante* (١) .

من كل ما تقدم عن العقل الجدل يمكننا أن نستنتج موقف سارتر من الأنثروبولوجيا البنائية فيما يختص بالأدلة التي تؤسس علم الأنثروبولوجيا . فالأنثروبولوجيا البنائية تقوم على التحليل (أى تستخدم العقل التحليلي) . وهو ما يعترف به ليفي ستروس صراحة عندما يقرر أن « الهدف الأخير للعلوم الإنسانية ليس تركيب الإنسان *constituer l'homme* وإنما تحليله *le dissoudre* » (٢) .

وفي الحقيقة ، إن مسألة التمييز بين عقل بدلي وآخر تحليلي لم يكن من المسائل التي اهتم لها ليفي ستروس قبل ظهور كتاب « تفكير الفطرة » الذي يتخصص الفصل الأخير منه للرد على سارتر .

ويبدأ ليفي ستروس هذا الفصل بالتساؤل عن إمكانية التطابق بين التفكير التحليلي والتفكير الجدل على أساس أنه لا يفرق من حيث المبدأ بين عقل تحليلي وعقل جدلي .

ويرى ليفي ستروس أن من يقرأ كتاب « الجدل » لسارتر لا يمكنه إلا أن يسلم بأن الكاتب يتأرجح بين مفهومين للعقل الجدل : فهو تارة يجعل العقل الجدل مقابلاً للعقل التحليلي تماماً كالقابل بين الصواب والخطأ وبين الإله الطيب والشیطان . وتارة أخرى يظهر لنا الاثنين وكأنهما مكملان لبعضهما البعض ويعتبرهما

(1) Ibid., P. 159.

(2) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», P. 326.

تسبيلين مختلفين يؤديان إلى نفس الحقائق (١) .

وبرى ليفي ستروس أن المفهوم الأول يقلل من شأن المعرفة العلمية ويؤدي بالنال إلى افتراض عديم إمكانية علم البيولوجيا ، كما أنه بالإضافة إلى ذلك يكثف عن تناقض معين لأن الكتاب المسمى « نقد العقل الجدلي » هو إنتاج عقلي نشأ عن أعمال العقل التحليلي للبولف : (فهذا العقل يعرف ، ويميز ، ويصنف ، ويهاض) . ويلاحظ ليفي ستروس أن هذه (الرسالة الفلسفية) عن العقل الجدلي لا تنسب في الحقيقة إلى طبيعة أخرى مخالفة للكتب التي ينشأ عنها حق . وإن كان الهدف هو إدانتها (٢) .

(وكيف يمكن للعقل التحليلي أن يطبق على العقل الجدلي زاعماً تشييده رغم أنهم لا يبرنا ، بصمات دملنه) (٣) .

أما عن المفهوم الثاني فإن ليفي ستروس يتساءل : إذا كان العقل الجدلي والتحليلي يصلان في النهاية إلى نفس النتائج ، وإذا كانا يؤديان إلى حقيقة موحدة ، فماذا كانت فائدة تقابلها ثم التصريح بتمفوق الأول على الثاني . وكيف يمكن تفسير هذا التناقض ؟ . ويلاحظ ليفي ستروس أن هذين المفهومين اللذين يتردد بينهما سارتر يفترضان وجوداً مستقلاً للعقل الجدلي إما كضد antagoniste وإما كمكمل complémentaire للعقل التحليلي . ويلاحظ كذلك أن التمييز بين عقل جسدلي وآخر تحليلي كانت بدايته عند كارل ماركس رغم أن التقابل بين العقلين عنده كان نسبياً وليس مطلقاً كما هو الحال عند سارتر .

[(1) Ibid., P. 324—325.

(2) Ibid., P. 325.

(3) Ibid.,

وليس هناك ما يجمع ليفي ستروس من الاعتقاد بأن العقل الجدلي مركب دائما
tonjours constituante : (فهو الجسر الذي يتقدم ويمتد بلا انقطاع والذي
يفشئه العقل التحليلي فوق هاروية دون أن يتمكن من رؤية نهايتها رغم عمله بوجود
هذه النهاية ورغم اعتمادها المستمر) (١) .

« إن لفظ العقل الجدلي يتضمن إذن الجهود المتصلة التي يجب أن يقوم بها
العقل التحليلي لكي يتحسن pour se réformer ، وذلك إذا زعم أنه
يفسر مسألة اللغة أو المجتمع أو الفكر ، (٢) . وإذا كان سارتر يسمي العقل
التحليلي عقلا كسولا paresseux ، فإن ليفي ستروس يسمي نفس هذا العقل
جدليا ، ويصفه بالشجاعة لأنه يتقدم باستمرار (٣) .

وقد كان من نتيجة النوحيد بين عقل جدلي وتحليلي عند ليفي ستروس أن
وصفه سارتر بأنه مادي متسامي matérialiste transcendantal وبأنه حسي
esthète ، فأفصى ما يمكن أن يرتقى إليه العقل الجدلي في نظر ليفي ستروس
يتلخص في قدرته على الشروع في رد الجانِب الإنساني إلى لا إنساني (٤) .

la résolution de l'humain ou non humain

وفي مواجهة تحليل الإنسان أو تفكيكه كتب سارتر يقول : « إن الإنسان
يحتل مكانا ممتازا في عالم الأحياء لأنه تاريخي ، أي أنه يعرف نفسه دائما بالعمل
(أو البراكسيا) خلال التغيرات التي تفرص عليه ... ثم يتجاوز العلاقات

(1) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», P. 325.

(2) Ibid., pp. 325-326.

(3) Ibid., p. 326.

(4) Ibid , (Voir également «Critique de la Raison Dialectique»,
P. 183).

المرسومة *interiorisee* . وهو يحتل مكاناً ممتازاً أيضاً لتمييزه بأنه الموجود الذى هو نحن . وفى هذه الحالة الفريدة يكون السائل هو نفسه المسئول . أو إذا شئنا فإن حقيقة الإنسان تكمن فى أنه الموجود الذى يسأل عن وجوده ... أو الموجود الذى هو تحقيق للبراكسيا ، (١) .

إن علوم الإنسان لم تتعامل عن الإنسان تماماً كما أن الميكانيكا الكلاسيكية (التى تستخدم الزمان والمكان على اعتبار أنها مجالات متجانسة وممتدة) لم تسأل لا عن المكان ولا عن الزمان ولا عن الحركة . فعلوم الإنسان تقتصر على دراسة نمو الطواير الإنسانية وعلاقتها ، ويظهر الإنسان وكأنه دال على ذاته .

comme un milieu signifiant

وإذا كانت التجربة تعطينا الطواير التى تخص جماعة معينة ، وإذا كانت الدراسا ، الأثرى والوثيقية تحاول أن تربط هذه الطواير بعلاقات موضوعية ومحددة بصرامة ، فإن حقيقة الإنسان من حيث هى تظل بعيدة المنال تماماً كفكرة المسكن بالذات لهندسة أو الميكانيكا ، والسبب فى ذلك أن البحث لا يهدف الى الكشف عنها وإنما يهدف الى تكوين القوانين وإلى اظهار علاقات وظيفية . (٢) ويعترف سارتر بوجود تناقض عميق بين الإثنولوجى والمؤرخ ، وهو تناقض يتصل بمعنى حقيقة الإنسان وليس بمجرد اختلاف فى المنهج . فالإثنولوجى يرى فى التاريخ حركة تمرقل الخطوط *le mouvement qui dérange les lignes* ، أما المؤرخ فإنه يرى فى « دوام واستمرار البناءات » *la permanence des structures* تغييراً مستمراً (٣) .

(1) SARTRE J.-P. : «Critique de la Raison Dialectique», pp: 103-104.

(2) SARTRE J.-P., «Critique de la Raison Dialectique», P. 104:

(3) Ibid., P. 104.

وقد أفصح ليفي ستروس عن موقفه من التاريخ في كتاب « تفكير الفطرة » . وهو يرى أن التناقض بين الإثنولوجي والمؤرخ غير موجود أساساً . بل يعتبر التاريخ مساعداً أو معيناً للإثنولوجيا البنائية بمعنى أنه يمد هذه الأخيرة بالمعلومات الأمبيريقية *l'information empirique* . والتاريخ هنا له دور شبيه بدور الإثنوحرافيا ، فكلاهما يهتم بالجزئ وكلاهما يعطى معلومات ضرورية للبحث الإثنولوجي لتكوين نماذج نظرية . وعلى ضوء هذا يمكن فهم قول ليفي ستروس : « إن التاريخ هو منهج لا يفتسب إليه موضوع بعينه » . وهو رغم ذلك « ضروري لفحص تكامل العناصر في أى بناء إنسانى أو غير إنسانى » . (١)

التاريخ إذن « يعتبر مرحلة ضرورية لأى بحث فى العلوم الإنسانية وغير الإنسانية » ، ومع كل هذا فواقصرنا على تعريف الإنسان بالجدل والجدل بالتاريخ ، فهاذا نحن فائلون عن شعوب لا تاريخ لها؟ (٢) وهنا يرد سارتر بأن يميز بين نوعين من الجدل : (الحقيقةى) وهو خاص بالمجتمعات التى لها تاريخ ، وجدل تكرارى وقصير الأجل وهو الذى يدهش به مجتمعات يقول عنها أنها « بدائية » .

سارتر هنا « لا يمانح فى أن يضع إلى جانب الإنسان إنسانيه مشوهة وغير مكتملة *rabougrie et difformé* (٣) وبمترف بأنه « ليس من الممكن أن

(1) LEVI — STRAUSS. «La Pensée sauvage», pp. 347—348.

(2) Ibid. PP. 328—329

(3) Ibid., p. 329 (Voir également «Critique de la Raison Dialectique», P. 203).

نجد (طبيعة إنسانية) واحدة لدى قبائل الموريا Muria مثلاً ولدى الإنسان التاريخي في مجتمعاتنا المعاصرة » (١) . وعلى ذلك فإنه لمن المستحيل أن تؤسس الأنثروبولوجيا على معرفة تصورية savoir conceptuel خصوصاً إذا نظرنا إلى الجماعات المتعددة من خلال التراكم synchronie ومن خلال التطور التاريخي (٢) . وعلى الرغم من الاختلاف في الطبيعة بين الجماعات (البدائية) وبين المجتمعات المعاصرة فإن من الممكن أن يقوم اتصال حقيقي وأيضاً تفاهم متبادل بين الفريقين المتمايزين (على سبيل المثال بين أفراد جماعة الموريا Muria وبين الإثنولوجي) (٣) . وإبداء من التقابل بين هاتين الصفتين (عدم وجود طبيعة إنسانية واحدة / والاتصال الممكن دائماً بين أفراد البشر) ، فإن حركة الأنثروبولوجيا تثير من جديد وبصورة جديدة (إيديولوجية الوجود) (٤) .

ولما كانت نقطة الضعف في الفلسفة الوجودية هي في امتناع التواصل الحقيقية بين الذات ، فإننا نعتقد أن سارتر هنا يحاول أن يرأب الصدع ويستهزئ بالأنثروبولوجيا (التي تعرف عنده باهتمامها بمشكلة على هيئة عائق يمكن التغلب عليه) . (٥)

«Pour Sartre l'ethnologie soulève un problème, sous forme de gêne à surmonter»

(1) SARTRE J. - p. : «Critique de la Raison Dialectique», P. 105.

(2) Ibid., P. 105.

(3) Ibid,

(4) Ibid,

(5) Levi-Strauss : «La Pensée sauvage», P. 328.

على أى حال ، فإن الوجودية التى تهتم بالبعد الانسانى (أو المشروع الوجودى) تتخذ أساسا لكل معرفة أنثروبولوجية (١) . كما أن الدور الحقيقى لإبندولوجيات الوجود لا يتلخص فى وصف مجرد لحقيقة الإنسان التى لم توجد أبدا ، وإنما يتلخص فى تذكير الأنثروبولوجيا بالبعد الوجودى للعمليات المدروسة . (٢)

والمشروع الفردى *le projet personnel* له صفتان أساسيتان : فهو لا يمكن أن يعرف بواسطة تصورات كما أنه كمشروع إنسانى سهل فهمه دائما . وهذا الفهم لا يودى بنا إلى أفكار مجردة ، فالمشروع يحدث الحركة الجدلية التى تبدأ من معطيات يتعرض لها الانسان ... إن هذا الفهم الذى لا يتميز عن العمل (أو البراكسما) ، هو وجود مباشر وأساس معرفة مباشرة للوجود (خصوصا وأنه يشمل وجود الآخر) .

أما المبادئ الأولية للأنثروبولوجيا السارترية فلأنها لا تفهم دون فهم المشروع الذى يضمها ، والسلب كقاعدة للمشروع ، والتسامى باعتباره يثير إلى وجود خارج الذات وإلى علاقة بالآخر ، والتجاوز كوسيط بين الواقع المفروض والمعنى المعاش .

هذا علما بأن الحاجة *besoin* والسلب *négativité* ، والتجاوز *dépassement* ، والمشروع *projet* ، والتسامى *transcendance* تكون فى الواقع كلا تركيبيا

(1) SARTRE J, p. «Critique de la Raison Dialectique», pp: 110—111.

(2) Ibid., p. 107.

بحيث أن كلا منهم يشمل الآخر ويتضمنه ، (١) .

ومهما كان من أختلاف وجهات النظر بين ليفي ستروس وجان بول سارتر حول الأسس التي تقيم دعائم الأثروبولوجيا ، فإن المسألة المنهجية التي تفرض نفسها دائماً على كل دراسة أثروبولوجية هي كيفية العبور إلى الآخرين cet accès à l'autre أو الانتقال من الذاتية إلى الموضوعية .

وقد بذت دراسات ليفي ستروس أن الاتصال بين الأنا والآخر تضمنه بنامات فطرية أسماها بنامات الاتصال هي التي تجعل من الذاتية وسيلة للبرهنة الموضوعية . أما جان بول سارتر فإنه يجعل الاتصال مع الغير قائماً على (البراكسيا) باعتبار أنها (الإتيان الحر والملموس لعمل حر) (٢) .

يقول سارتر : إن أساس العلاقة الإنسانية كحتمية مباشرة ودائمة لتواجد طرفين (هذه العلاقة التركيبية التي تظهر لأشخاص محددين ، وفي لحظة محددة من لحظات التاريخ واستناداً لعلاقات إنتاج محددة) ، إن أساس هذه العلاقة هو (البراكسيا نفسها) (٣) .

أما الخلفية العنصرية للتبادل Réciprocité وهي عند ليفي ستروس تعتبر ضمن البناءات الفجائية ، فالها ترد عند سارتر إلى مجرد إمكانية موضوعية ومنشرة ، (٤) . Possibilité objective et diffuse .

ويرى سارتر أن « الهدية le don هي الشيء المادى الذى يظهر هذه الخلفية

(1) Ibid.,

(2) SARTRÉ J.-P. : « Critique de la Raison Dialectique », p. 494

(3) Ibid., p. 186

(4) Ibid., p. 188.

المعكائفة la Réciprocité . . . إن من يقبل الهدفة ، فإنه يقبلها باعتبارها علامة
عدم إنداء من ناحية ، ومن ناحية أخرى كالتزام منه بمعاملة آخرين
كضفوف . . . والهدفة هي تبادل معاش فى اتجاه الزمن
comme irréversible

ولكى تذوب الصفة الزمنية فى المشاركة المعلقة يجب أن يتم التبادل عن
طريق تنظفمات إجتماعفة معينة ، بهو أنه يشبث فى تجرع موضوعى للزمان
الذى نجماه .

والدفعوه la durée تبدو هنا كشفى مافى ، وهو وسفط بفن حدثفن
فعلن كل منهما الآخر ، وهى تعرف بالتقلف tradition أو القانون
(١) . la loi

ونلاحظ أن سارتر هنا فدخل عنصر الزمن باعتباراه خالقا للقوانين
الاجتماعفة والتقالفد .

وفرى سارتر أفضا أن المشاركة (أو المبادلة) réciprocité كعلاقة داخلفة
للجموع لا فمكن أن تظهر إلا من وجهة نظر المجموع ، أى بواسطة كل جماعة
تطالب بأن تندمج مع مثفلاتها . فالكل فسبق الأزاء ، ولكن فف كفاءة رافدة
ولكن كفة جمفع متحرك (٢) .

comme totalisation tournante

وعندما تتحقق هذه المشاركة وتظهر كعلاقة اجتماعفة بفن أفراد ، وكرافة
أساسفة محسوسة ومعاشة ، عندئذ لا فلفى إعتبارها راففة عامة وبجرة أو

(1) SARRE J.-p. «Critique de la Raison Dialectique», p. 188.

(2) Ibid.,

موضوعاً لتأمل محض . . . ذلك لأن الفعل الفردي (١) باعتباره تحقيقية — (المشروع) ، هو الذى يحدد رابطة « المشاركة » أو « التبادل » لكل فرد مع كل فرد . كما أنه هو الذى ينسج منطق الحركة الجدلية برمتها ، (٢) خصوصاً وأن « هذه البراكسيا الفردية هي في نفس الوقت بمثابة العقل المركب داخل التاريخ باعتباره عقلاً مركباً » (٣) .

Elle est en meme temps raison constituante au sein de l'histoire saisie comme raison constituée.

وإذا أردنا أن نلخص كيفية العبور إلى الآخرين عند سارتر فإننا نقول أن الاتصال بالغير عنده قائم على « البراكسيا » ، أما المشاركة فهي إمكانية موضوعية حتمتها ضرورة الحياة في جماعة . و « من الممكن أن تقوم علاقة جدلية بين الأثروبولوجي وبين المجتمع المدروس (٤) » ، غير أنه لا يمكن أن يكون هناك تبادل للشاعر Réciprocité des consciences ، لأن هذا التبادل يحتاج إلى تركيب عقلي يضعنا في تطابق مع صور للنشاط هي لنا وللغير في نفس الوقت ، وهو ما لا تسمح به وجودية سارتر .

وإذا أنقلنا إلى موقف سارتر من البناءات فإننا نجد أنه يقرر بأن « الضرورة la nécessité التي يتحدث عنها ليفي ستروس لا تؤسس على التجربة » (٥) وهذا يعني أن البناءات اللاشعورية عند ليفي ستروس ليست مصدرراً للضرورة) . كما

(١) « الفعل الفردي » هو ترجمة لكلمة Praxis

(2) SARTRE J.-P. : « Critique de la Raison Dialectique », pp 188-189.

(3) Ibid., pp. 178-179.

(4) Ibid., p. 53.

(5) Ibid., p. 490.

يقرر سارتر ، أن نسق الوظائف في المجتمع تتحدد فيه كل وظيفة بالأخرى من الخارج تماما كما هو الحال في العالم الفيزيقي ، (١)

ولهذا فإن تنظيم الزواج الذي تحدث عنه ليفي ستروس إنما يتضمن الاغتراب
'aliénation'!

فإذا افترضنا — طبقا للتنظيم الثنائي (٢) — أن رجلا من الجماعة د A ، تزوج امرأة تنتمي إلى الجماعة د B ، فإننا نلاحظ أن الرجل د A ، مدين له د B . ولذا فإن الطفل الذي يولد كشجرة لهذا الزواج سيوجد وسط علاقة د دائن ومدين . وهذه العلاقة الأخيرة هي التي ستحتّم إمكانات زواجه مستقبلا .

ويقسم سارتر : أليس هذا هو الاغتراب ؟ (٣) .

د إن ظهور الطفل في د وسط مدين ، معناه أنه هو نفسه قد ألزم بهذا الدين . وهذا يعنى أن الانسان ليس من خلاق ذاته ،

«l'homme n' est pas son propre produit»

ويرى سارتر أن الاغتراب طبقا لهذا المعنى إنما نشأ عن علاقات :

(الالتزام engagement ، وقسم serment ، وسلطة pouvoir ، وحقوق droits ، وواجبات devoirs) . والفرد في المجتمع وإن كان يحافظ على دوام نسق العلاقات ، إلا أنه قد يتغير ويتعدل في نطاق هذا النسق بما لديه من عمل متفرد د praxis . فالعلاقات هي شرط د البراكسيا ، ولكنها ليست هي د البراكسيا . وسارتر يوضح ذلك بمثال حارس المرمى فيقول :

(1) Ibid., p. 494.

(2) Organisation dualiste

(3) SARTRÉ J.-p. : «Critique de la Raison Dialectique», p. 491.

« إن كفاءة حارس المرمى وإمكانياته الشخصية التي تجعله حسناً أو ممتازاً إنما تتوقف على مجموع قواعد اللعب المتفق عليها والتي تحدد دوره » .

العلاقات إذن باعتبارها وظائف في المجتمع *fonctions* لا تتميز جدلياً بعكس الأفعال *actes* . لأن هذه الأخيرة تتوقف على الأفراد . وعلى هذا فإن الضرورة التي تنشأ عند ليفي ستروس نتيجة لبناءات لاشمورية هي في الحقيقة عند سارتر ناشئة من علاقات آتية من المجتمع وتشرها الفرد . (١)

« cette nécessité est considérée comme extériorité structurant l' interiorité »

إن الالتزام والقسم يعنيان أن الفرد عليه أن ينصاع للعلاقات المرسومة ويعنيان أيضاً تقييداً « للبراكسيا ، أي العمل الفردي .

ويرى سارتر أن عناصر البناء تتضمن القسم على اعتبار أنه مجموع العلاقات والوظائف (حقوق وواجبات) ، كما تتضمن السلطة (حرية وفزع) ، وأيضاً تتضمن البراكسيا على اعتبار أنها إنجاز حر ملبوس .

ويتفق سارتر مع بويون Pouillon على أن كل عنصر من عناصر البناء هو تعبير خاص عن الكل الذي ينعكس مباشرة و كلية فيه ، ولذا فإن عنصر البناء لا يمكن أن يعتبر مرحلة وسطى في تكوين الكل . ولا يوجد طريق آخر للتغلب على التناقض الذي ينشأ من كون العنصر مستقلاً وغير مستقل في نفس الوقت بالنسبة للكل ، كما لا يوجد طريق آخر لتصوير تركيب التغيرات (٢) .

La synthèse de l'hétérogène

(1) SARTRE J.-p. : « Critique de la Raison Dialectique » , p. 494.

(2) Pouillon : Le Dieu caché ou l'Histoire visible (Temps modernes, no. 141, p. 893), (Cité par Sartre).

ويلاحظ سارتر أننا هنا لسنا بصدد مجموع *totalité* بل هو بالآخرى
« تجميع ، *totalisation* ، أى كثرة *multiplicité* تهدف لتجميع المجال العلى
فى اتجاه معين حيث يتكشف العمل الجماعى (من خلال العمل الفردى) لكل
فرد بطريقة موضوعية . وبعبارة أخرى فإن الجماعة هى جدل معقد بين البراكسيا
وبين القصور الذاتى *inertie* ، بين التجميع *totalisation* وبين عناصر سبق
تجميعها *éléments déjà totalisés* . وهذا يعنى أن هناك علاقة جدلية دائمة
داخل الجماعة ، وبينها وبين كل فرد فيها . . . فالجماعة كمجموع *totalité*
وكحقيقة موضوعية *réalité objective* لا وجود لها (١) . . . إنها تجميع
مستمر *totalisation en cours* .

إن الجماعة إذا نظر إليها من زاوية معينة كانت موضوعا ، وإذا نظر إليها من
زاوية أخرى كانت هى أساس الفعل .

أما من حيث كونها موضوعا ، فهذا يعنى أنها كأداة إنما تعمل بالعمل .
والعلاقة البنائية يمكن أن تشير إلى معرفة مستبطنة *une connaissance* .
réflexive . والبناء كفكرة ليس له أساس أو مضمون سوى التنظيم العام لنسق
العلاقات داخل الجماعة . (٢)

يقول سارتر : « إن نسق العلاقات المنطقية الذى يمثل بالنسبة لكل فرد
مبادئا لا يمكن أن يتعداها فى كل عملية عقلية ، إنما يشكل كلا مع نسق العلاقات
التي تتميز بها الوظائف خارج الذات » (٣) . فالاختراع يظهر كنتاج حر للفكر

(1) SARTRE J.-p. : « Critique de la Raison Dialectique », pp. 496 497.

(2) Ibid., p. 502.

(3) Ibid., p. 503.

الحالص ، غير أنه لا يمكنه أن يتعدى تنظيمياً عملياً معيناً ، أو نسقاً معيناً للقيم ،
أو نسقاً معيناً للبادئ الموجهة *Principes directeurs* (١).

ويرى سارتر أن الجماعة تمتلك معرفة صامتة عن ذاتها وموجودة لدى كل فرد فيها (٢) . أى أن الفرد يسبر أغوار جماعته . وهذه الحقيقة تحتجب عن كل من لا يشارك الجماعة أهدافها . وهو قد يتمكن من معرفة غاياتها عن طريق ملاحظة العمل الجماعى المائل أمامه ، وقد يشرع فى تركيب سليم للبراكسيا ، غير أنه ان يمسك أبداً بالعلاقة بين الأفراد كخلق متفرد وخاص بالتنظيم الاجتماعى . وعلى هذا الأساس فإن بعض المعارف المعقدة يمكن أن تتحدى عالم الاجتماع أو الاثنوجرافى ، إذا هو تعرض لها فى المجتمعات المختلفة ، ذلك لأنه يتعرض لها كمعلومات نظرية يكتبها هو بالملاحظة على الرغم من أنها بناءات عملية معاشة داخل عمل جماعى (٣)

ويضرب سارتر مثالا لهذه المعارف المعقدة مستشداً بما ذكره ليفي ستروس نقلاً عن ديسكون Deacon بخصوص النظام الأموى *système matrimonial* لجماعات الأمبريم Ambrym وهو من أعقد النظم التى عرفت حتى الآن . (٤) يقول ديسكون أن أفراد جماعات ألب Ambrym كانوا يصفون نظامهم المعقد بمنتهى الدقة ويلجأون فى ذلك إلى عمل رسوم بيانية على الأرض : دفن الواضح أن أفراد هذه الجماعة (أو الأكثر ذكاء منهم على الأقل)

(1) Ibid.,

(2) Ibid.

(3) Ibid., p. 503.

(4) LEVI-STRAUSS : «Structures élémentaire de la parenté», p. 162.

يتصورون ، نظامهم على أنه جهاز أعد جيداً حتى أنه لمن الممكن أن تمثله الرسوم
البيانبة . . . وهم ابتداء من هذه الرسوم البيانبة يتعرضون لمسائل القرابة بطريقة
مشابهة لما يمكن أن ننتظره من عرض علمي جيد داخل قاعة للمحاضرات ، (١)
وفي نص آخر استشهد به ليفي ستروس يقول Deacon : « إن البدائيين
لقادرون على التفكير المجرد بدرجة كبيرة » . (٢)

ويرى سارتر أن هذه المسألة قد عرضت عرضاً سيئاً . لأن ما يفترض
معرفة لم يكن قدرة البدائيين على التفكير المجرد بوجه عام ، (ولاً لكان هذا
التفكير بمثابة قدرة عامة يمتلكها كل إنسان مهما كانت درجة تطوره) ، وإنما
معرفة قدرتهم على فهم البناءات المجردة لنظامهم الأموى أو نظم القرابة .
أى أنه لا ينبغي أن نبدأ من حيث يجب أن ننتهى فنقرر أن البدائيين يفهمون
العلاقات المجردة التى تنظم جماعاتهم لأنهم قادرون على التفكير المجرد ، إذ على
العكس نجد أن العلاقات المجردة التى تكون مجتمعاتهم هى التى تعرف تفكيرهم
بقدرته على التجريد . بل إن التفكير المجرد ليس شيئاً آخر سوى هذه العلاقات
نفسها على اعتبار أنها « معاشه بواسطة الإنسان العادى الذى يحقق علاقته مع
الجميع فى نطاق وحدة الهدف المشترك » (٣) ، إن البدائى عندما يعبر عن هذه العلاقات
المجردة ويرسها على الأرض ، فإنه لا يقلد أنموذجاً موجوداً بذهنه . وهى
ذلك فن الخطأ الزعم بأن هذا البدائى يعكس شعوراً تركيبياً وعملياً une
conscience synthétique et pratique عن وضعه هو وزملائه . كما أن رد

(1) Ibid., p. 163.

(2) Ibid.

(3) SARTRE J. - p. : « Critique de la Raison Dialectique », p.
504.

نسق القرابه إلى شيء مصطنع (خطوط مرسومة على الأرض) إنما يشير لدى البدائي إلى محاولة عملية لإنتاج بناءات في صورة نسق مجرد وجامد . والسبب في هذا هو أنه يريد أن يشرحها لأجنبي آت من خارج الجماعة فيقوم بردها إلى هيكل عظمى لا حياة فيه *Il réduit la structure à l'ossature* . إن عمل البدائي هذا لا يعكس شعوراً تركيبياً ، بل إنه ليس تفكيراً على الإطلاق . إنه عمل يدوي محكوم بمعرفة تركيبية لا يعبر البدائي عنها . (١)

وقد رجع ليفي ستروس إلى هذا الموضوع في كتاب « تفكير الفطرة » ، وفيه يقول : « إذا صح مايقوله سارتر من أن البدائي لا يفكر ، فينبغي أن نقول نفس الشيء عن أستاذ بكلية الهندسة يقوم بعمل براهين على السبورة وذلك لأن كل إثنوجرافي يعلم تماماً أن الموقف هو ذاته في الحالتين » . (٢)

ويلاحظ ليفي ستروس أيضاً أن سارتر لا يطبق أن يكون البدائي قادراً على التحليل والبرهان أو امتلاكاً « لمعارف معقدة » وهو بهذا ينضم إلى ليفي بريل . (٣) وإذا افترضنا عدم وجود العقل التحليلي لدى البدائيين فإن موقف سارتر لن يتحسن ، وذلك لأنه طبقاً لهذا الافتراض فإن المجتمعات البدائية ستكون مسيرة طبقاً لغائية لاشعورية ومبتعدة تماماً عن التاريخ الإنساني ومركزة على فعل عوامل بيولوجية (مثل تركيب المنخ وإفرازات الغدد الداخلية) . (٤)

يتضح مما تقدم أن موقف سارتر من « البناءات » يؤدي إلى تصور بناءات

(1) Ibid., p. 505.

(2) LEVI-STRAUSS : «La pensée sauvage», p. 332.

(3) Ibid, p. 333.

(4) Ibid.,

تاريخية تعكس حقبة معينة من الزمن ورقة معينة من الأرض وجماعة خاصة
تمارس براكسيا فردية أو جماعية متميزة . ومن ثمة فإن الجماعة والعصر اللذان
يفتخريان إليهما الفرد إنما يحلان محل « شعور لا زمان » ، (١) conscience
intemporelle . ويظل الفرد سجين « كوجيتو » من نوع سوسيولوجي
شبه « بكوجيتو » ديكارت مع فارق بين الاثنين طبعاً مرده إلى أن « الكوجيتو »
الديكارتي يسمح بالعبور إلى العالم ويظل سيكولوجياً وفردياً . (٢)

وفي مجال المقارنة بين « كوجيتو » ديكارت وسارتر يقول ليفي ستروس :
« إن ديكارت وقد أراد أن يؤسس علم الفيزياء فإنه يعزل الإنسان عن المجتمع .
أما سارتر وهو يزعم أنه يؤسس علم الأنثروبولوجيا فإنه يعزل مجتمعه عن
سائر المجتمعات . (٣) وفي الحقيقة لقد كان ليفي ستروس يحقّر رأى سارتر
الصريح عن أن الأفراد في المجتمعات البدائية غير قادرين بالمرّة على التحليل العقلي
وأهم محرومون من أي قدرة على البرهان العقلي . (٤) كما يرى ليفي ستروس أن
إصرار سارتر على التمييز بين البدائي والمتحضر إنما يعكس التقابل الأساسي
عنده بين الأنا والغير le moi et l'autre « فهذا التقابل لم يصبغ
بطريقة مختلفة عما كان من الممكن أن تتركه من أحد بدائي ميلانيزيا » (٥) .

إن المتنبج للتصريحات المتلاحقة لكلا المفكرين يلاحظ بلا شك أن كليهما
يحاول أن يحتوى الآخر . فسارتر يقرر بأن لحظة التحليل البنائي ماهي إلا مرحلة

(1) Ibid., p. 330.

(2) Ibid.,

(3) Ibid.,

(4) Ibid. (Voir, Leach, «Lévi-Strauss», p. 19).

(5) Ibid., p. 330.

من مراحل العقل الجدلي ، (١) . أما ليفي ستروس فإنه يقرر بأن فلسفة سارتر ماهي إلا وثيقة إثنولوجية هامة لكل من أراد أن يفهم ميثولوجيا العصر (٢) .

ولعلنا الآن بحاجة إلى التساؤل عما إذا كل من الممكن رغم محاولات الاحتماء عنه - أن نجد تقاربا بين الرجلين .

يبدو لأول وهلة أن هذا التقارب غير ممكن خصوصا وأن الفيلسوف الوجودي يتحمس للذات العائنة والمتحدثة *le sujet parlant* ويهتم بالبراكسيا باعتبارها حركة تجميع جزئي *totalisation partielle* لا بد من تخطيطية ، كما يهدف دائما إلى تخطي البناءات ، في حين أن الأنثولوجي يعتبر العقل مركب دائما *toujours constituée* ويخضع لقوانين عامة وبالتالي فإن البناء عنه ينبغي أن يكون منصبا على البحث عن كوامن العقل *les enceintes mentales* أي البناءات التي تحدد عمل العقل .

غير أن ليفي ستروس يقترب من سارتر في تصوره لفكرة التجميع . يقول ليفي ستروس : « إذا كانت ضرورة التجميع تمثل الآن تجليدا هاما لدى بعض المؤرخين وعلماء الاجتماع وعلماء النفس ، فإنها بالنسبة للإثنولوجيين شيء مفروغ منه (٣) » .

والفيلسوف الوجودي بدوره يوفق مع ليفي ستروس في أن الإنسان هو نتاج للبناء . يقول الإنسان هو نتاج للبناء (بشرط أن يتجاوزه) . أو إذا شئت فإن البناءات هي لحظات توقف للتاريخ . وإذا كان الإنسان يتخبط في

(1) FAGES : op. cit., p. 118.

(2) LEVI STRAUSS : *La pensée sauvage*, p. 130.

(3) (voir Fages, op. cit., p. 116).

بنايات جاهزة فيمكننا القول إذن بأنها هي التي تكررته . والإنسان ينخرط في
في هذه البناءات لأنه ملتزم تاريخيا ، (١) .

وهنا نجد أن سارتر يربط بين فكرة البناء وبين التاريخ .

وفي الحقيقة لعلنا نلاحظ تقاربا وتساملا بين سارتر وليفي ستروس فيما
يختص بتصورهما للعلاقة بين التاريخ والبناء . فسارتر يعترف بوجود علاقات
إلسانية عبر التاريخ « trans - historique » أي « بنايات دائمة » —
« بين أفراد ينتمون إلى جماعات مختلف نظمها وتجهل كل منها الأخرى » . (٢)

أما ليفي ستروس فإنه يعترف بوجود بنايات تاريخية ، أي « بنايات
طرا عليها تغيرات وتحولات transformations على مر العصور .
وأیضا كتب ليفي ستروس : « إن الإثنولوجي ليشعر بأنه قريب جدا من سارتر
عندما يضع نفسه مكان الآخرين ليفهم المبادئ التي تحتّم زواياهم ، وأیضا عندما
ينظر إلى حقبة أو ثقافة كمجموع دال „ ensemble signifiant „ » . (٣)

(1) «Jean-Paul Sartre répond», dans l'A.R.C., 1966, p. 90-61,
(Cité par Fages, op. cit., p. 117).

(2) SARTRE J.-p. : «Critique de la Raison Dialectique»,
p. 179.

(3) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», p. 331.

تقييم و تعقيب

يرى جان بياجيه أن المناقشة التي دارت بين ليفي ستروس وسارتر حول موضوع « البناء » تجيء أهميتها من حيث أن الطرفين قد نسيا أن البنائية في تطبيقها على أرض العلوم ظلت متحالفة مع الحسائص الجدلية وما يلزم عنها من خصائص التطور التاريخي وقوانين التناقض . وإذا كان لابد أن نتذكر أن عناصر التفكير الجدلي عند سارتر تنحصر في التكوينية *constructivisme* والتاريخية *historicisme* ، فإننا لابد أن نتحفظ على المبدأ الأول وهو « التكوينية » لأن سارتر يعتبره قاصراً على التفكير الفلسفي باعتباره متميزاً عن المعرفة العلمية . كما يعطى سارتر عن المعرفة العلمية صورة مأخوذة عن المبدأ الوضعي ومنهجه التحليلي . وبهذا الصدد يقول بياجيه أن الوضعية ليست هي العلم وهي لا تعطى عن العلم إلا صورة مشوهة ، والأكثر من ذلك أن العلماء الأكثر تحمساً للوضعية في الفلسفة يحتفظون بهذا الاعتقاد في مقدمات كتبهم ثم يعملون غالباً على عكس ما يأمر به هذا المذهب بمجرد عرضهم لتحليل تجاربهم ونظرياتهم التوضيحية (١) .

أما فيما يختص بليفى ستروس ، فالصلات التي أقرها بين العقل الجدلي والتفكير العلمى ، تبدو أقل بكثير مما يتطلبه التفكير العلمى ، ذلك لأن التفكير العلمى يتطلب قدراً من العمليات الجدلية أكبر مما أراده ليفى ستروس . ومن الواضح أن ليفى ستروس إذا كان يتأمل من قيمة هذه العمليات الجدلية فذلك راجع إلى أن البنائية عنده تنصف بالجمود والبعد عن التاريخ .

(1) HAGET Jean : «Le Structuralisme», p. 95.

إن التركيب الذي يتطلبه الاتجاه الجدلي إنما يواكب عملية تاريخية متكررة أبدا . وقد وصفها باشلارد Bachelard في كتابه « فلسفة النقي » كما يلي :
عندما يمكنه بناء structure فإننا ننفي واحدة من خصائصه الهامة أو الضرورية : مثل الهندسة الاقليدية التي ضاعفتها هندسات غير إقليدية . والمنطق ذو القيمتين la logique bivalente القائم على مبدأ الثالث المرفوع وهو الذي أستكمل بأواع من المنطق متعددة القيمة polyvalentes عندما أنكر برويه Brouwer قيمة هذا المبدأ في حالة المجموعات اللامتناهية les ensembles infinis . ولنا أيضا في العلوم الطبيعية مثال النظريات التي تفسر انتشار الضوء والتي تتأرجح بين إعتباره موجات أميرية أو حركات مادية (١) .

في هذا المجال كما في غيره من البناءات المجردة يبدو واضحا أن الاتجاه الجدلي له دور هام في تكوين جميع البناءات وهو في هذا مكمل للتحليل بل لا ينفصل عنه .

إن المنهج الجدلي (أو الديالكتيك) إنما يفترض إحلال المقولات التاريخية محل المقولات المنطقية . ولهذا فإن عصرنا ليس شهد نهاية المنهج المنطقي la méthode logique (٢) ، أي نهاية الجهد الذي يهدف إلى الإمساك بالعلاقات الثابتة بين أفكار محزنة تخرج عن الصيرورة التاريخية للفرد والانسانية . وإذا كان المنهج المنطقي يفترض إمكانية معرفة الإنسان والعالم من الخارج ، فإن منهج الديالكتيك يكشف النفس الإنسانية وهي تعي ذاتها تدريجيا أو عندما تخلق ذاتها من خلال متناقضاتها .

(1) Ibid.

(2) LACROIX : «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme», p62.

وليفي ستروس يصعب أن ندرجه ضمن أصحاب المنهج المنطقي وهو الذى يتمرد على الفلسفة التى درسها بالسربون لأن موضوعاتها اقتصرت على المذهب العقلى المثالى . كما يصعب أن نضمه إلى فئة الديالكتيك ، وهو صاحب الإحساس الجيولوجى للزمن .

غير أنه بلا شك يتعاطف مع أصحاب المنهج المنطقي والنسق كما سبق أن بينا فى بداية الفصل السابق ، وذلك لأن المنطق الرمضى ونظرية المجاميع الرياضية هما اللذان مهدا الطريق للبنائية بوجه عام (١) . ومع كل هذا فإن النسق البنائى هو نسق لاشعورى ديناميكى ، يتوغل فى الأعماق ، ولا يتكرر تماما للديالكتيك .

وكان جان بياجيه قد انتقد ليفي ستروس بسبب تصويره للنفس الإنسانية على أنها أحادية الهوية *toujours identique à lui - même* . كما كان أيضا قد أعرب عن عدم اتفاقه معه فى أن يكون للجانب العقلى أسبقية على الجانب الاجتماعى وهو لهذا يتساءل : « لئلا نفهم جيدا كيف يمكن أن تكون النفس عبارة عن مجموعة التصورات الدائمة *Schémes permanents* ، وليست بالأحرى حصيلة تركيب ذاتى دائم *une continuelle autoconstruction* » . وقد كان موقف ليفي ستروس من هذا التساؤل هو أنه ينبغى الاعتراف بوجود البناء أولا كقاعدة يتولد عنها بناءات أخرى . وإذا كان هناك ثمة أسس حول مفهوم « الطبيعة الإنسانية » وهو اصطلاح يصرف ليفي ستروس على استعماله فإنه « لا يقصد به الإشارة إلى بناءات ثابتة لا يطرأ عليها التغير ، بل هو بالأحرى يشير إلى الأرحام التى يتولد عنها بناءات ترد إلى نفس المجموع . ولا يتحتم على هذه

(1) Dictionnaire des grandes Philosophies, p. 365.

البناءات أن تظل هي هي خلال فترة الوجود الفردي منذ الميلاد حتى من النضج ،
أو حتى على مستوى المجتمعات الانسانية في كل زمان ومكان . (١)

ومن هنا يتضح لنا أن ليفي ستروس يبتعد تماما عن أى تصور استثنائي
للبناءات ، كما أنه بذلك يبتعد عن المذهب الصوري ويقرب من أصحاب
الديالكتيك . غير أنه يأخذ على سارتر جعله للديالكتيك قاصرا على التاريخ
الإنسانى وحده بعيدا عن النظام الطبيعى . وكان سارتر يقرر بأننا لا نجد في
الطبيعة أزواجا من التقابل كأتى بصفها عالم اللغة . فالطبيعة لا تتضمن سوى قوى
مستقلة . وإذا كانت العناصر المادية مترابطة مع بعضها بعضا وتؤثر في بعضها
البعض ، فإن هذه الرابطة تأتى دائما من الخارج Ce lien est toujours
extérieur . وذلك لأنها ليست من نوع العلاقة الباطنة التى توجد في التقابل
بين الذكر والأنثى ، والمفرد والجمع والتي تكون نسقا يكون كل عنصر فيه
مؤثرا في بقية العناصر (٢) .

ويرد ليفي ستروس على هذا القول بأن البنائية على العكس تماما . وذلك لأن
ما تصيفه من أفكار تتصف بالطابع السيكلوجى يمكن أن ينطبق على حقائق
عضوية بل وفيزيائية أيضا . كما يرى ليفي ستروس أن البنائية بهذا إنما تساهل
اتجاهات العلم المعاصر ، والتي تشير إلى النظام الطبيعى ك مجال متسع ذى دلالة
و يكون كل عنصر فيه مؤثرا في بقية العناصر (٣) . ونلاحظ بهذا الصدد أن
الواقع ليس من النمط الذى لا يرد إلى اللغة (٤) ، بل هو كما قال الشاعر « معبد

(1) LEVI-STRAUSS : «L'homme nu», p. 561.

(2) «Jean Paul Sartre répond», L'A.R.C., 30 Aix-en - Provence,
1966, (Citée par Lévi-Strauss).

(3) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. 616.

(4) Ibid.,

يصدر عن أعمده الممتلئة بالحياه كلها غامضة ، (١) . وليس أدل على ترابط قوى الطبيعة واعتماد بعضها على بعض من التطور الهندسى البديع لأشكال الزهرة منذ الزمن الترياسى Trias وحتى العصر الثالث Pliocene (٢) . ففي خلال هذه الفترة الطويلة مرت الزهرة من تركيب غريب إلى سيمتريه دقيقه . وكانت هذه التغيرات تتضمن تطورا مكتملا لشكل الحشرات التى تساعد فى تلقيح الزهرة وهو تطور يتكيف باستمرار مع التطور النباتى ويشير إلى علاقات معه . وهذه العلاقات لو أنها تندرج تحت مقولة الفكر لما ترددنا فى تسميتها ديا لكتيك . (٣) وهنا يظهر لنا مرة أخرى ما يسعى عند ليفى ستروس بالإلتقاء الإثنوجرافى coincidence ، وهو هنا التقاء بين الفكر والواقع ، فالتحليل النباتى لا يظهر فى النفس إلا لأن أنموذجه موجود فى الجسم ، (٤) . فإذا كان المنح الإنسانى يبحث دائما عن تقابل من نوع (+ / -) ، فإننا نجد كذلك أن المادة الأولية لسكل إدراك بصرى مباشر تتكون من تقابلات ثنائية : من البسيط إلى المركب ، ومن اللون الفاتح إلى الداكن ، ومن اللون الفاتح على أرضية داكنة إلى لون داكن على أرضية فاتحة ، ومن حركة موجهة تبدأ من أعلى إلى أسفل أو تبدأ من أسفل إلى أعلى ... الخ ، (٥) .

بما تقدم يظهر للقارىء أنه فى مقابل وجودية سارتر التى لا تعترف بالترابط

(1) Ibid., P. 617.

(٢) يقسم الجيولوجيون تاريخ الأرض إلى خمسة عصور جيولوجية كبرى . أما الحقبة الأولى من العصر الثانى وهى تمتد عبر خمس وأربعين مليون سنة ، فهى التى تسمى بالعصر الترياسى .

(3) LEVI-STRAUSS «L'Homme nu», p. 617.

(4) Ibid., p. 619.

(5) Ibid.

بين قوى الطبيعة ، نجد أن البنائية تنصر على وجود أنساق التقابل في العالم . وهي ترى هذه الأنساق في تركيب النفس وفي طبيعة الفكر ، أي أنها تنظر إلى العالم باعتباره كلا منظما ودالا بذاته . وكان لابد أن يرى العالم على هذا النحو أن يكون محتفظا بفكرة خاصة عن قوة عليا منظمة هي الله . وفي الحقيقة ، لقد خلت كتابات ليفي ستروس من أي نص صريح يشير إلى طبيعة الكائن الأعلى أو إلى طبيعة العلاقة بين هذا الكائن وبين النظام الموجود في العالم ، اللهم إلا كلمات مثل « العقل الإلهي » الذي يستوعب عدم التكافؤ بين الدال والمدلول ، أو « الله » الذي نبتعد عنه بابتعادنا عن الطبيعة واكتسابنا للثقافة . ومهما كان من شيء فإن البنائية ، على أي حال ، ومن وجهة نظر الباحث الشرقي ، لترقى عن المستوى الفلسفي الوجودي الذي يجاهر بالإلحاد ويلقي بوجود النفس حق لو كان ذلك يهدف للدفاع عن حرية الإنسان (١) . وقد تنبه ليفي ستروس إلى ما يمكن أن يوجه إلى الاتجاه البنيوي من نقد بسبب استبعاد الذات العارفة *le sujet* . فهو يقول : « إن البنائية ترد الإنسان إلى الطبيعة . وهي إذا طالبت باستبعاد *le sujet* ذلك الطفل المدلل الذي لا يمكن احتمالها والذي شغل المسرح الفلسفي مدة طويلة وبالتالي فهو يعرقل أي عمل جاد لأنه يتطلب انتباهها زائدا - فانها لم تتجاهل أي تباهات يمكن أن يجرها هذا الاغفال للذات ... إن البنائية هي غائبة بالدرجة الأولى » (٢) . ولقد استغل نيتاد الإثنولوجيا وعلم اللغة استبعاد « الأنا » لكي يهاجموا البنائية باسم الدين . ويرد ليفي ستروس على ذلك بأنه « بعد انتشار

(١) من المعروف أن وجودية سارتر هي وجودية ملحدة . بعكس وجودية كيرك جارد وجابريل مارسيل وجاسبرس .

(2) LEVI-STRAUSS : "L'Homme nu", pp. 614-615.

روح التفكير العلمى وما تضمنته من آلية وأمريقية ، فإن البنائية هى التى أفسحت المجال من جديد للمعتقدات الدينية بفضل وجود الغائية ، (١).

وإذا كان المؤمنون ينتقدوننا باسم القيم المقدسة للإنسان ، ويتساءلون عن هذه الغائية التى تستبعد الشعور conscience ولا تتضمن الذات ، فأصبح وجودها خارجاً عنهما ، فإن هؤلاء يقول عنهم لى ستروس : « لأنهم يهتمون بذاتهم أكثر من إهتمامهم بربهم »... (٢)

وإذا كانت البنائية لا تعلن عن مصالحة بين العلم والعقيدة أو قلما كانت تدافع فى صالح العقيدة ،... فإنها تشعر مع ذلك بقدرتها على شرح وتبرير مشروعية المسكنة التى تحتلها العاطفة الدينية فى تاريخ البشرية .

وهى تستند إلى حدس غامض بأن الفصل بين العالم والروح وبين السببية والغائية لا يتناسب مع واقع الأشياء ، وإنما مع حدود limites تميل نحوها معرفة لا تتناسب وسائلها العقلية والروحية مع ضخامة ومهابة موضوعاتها. إننا لا يمكننا أن نتغلب على هذا التناقض ، غير أنه ليس من المستحيل أن نتعود عليه خصوصاً بعد أن عودنا علماء الفلك على قبول صورة عالم متسع . فإذا كان حدوث انفجار فى أحد الكواكب ، وهو ظاهرة تسجلها التجربة الحسية فى جزء من الثانية دون أن نعرف عنها الشئ الكثير نظراً لما تتميز به من سرعة وعنف ، ونظراً لأن تفاصيلها تخيب عنا ، إذا كان حدوث هذا الانفجار يمكن أن يكون مثيلاً لهذا التمدد الكونى البلىء من حيث أنها يشير إلى العظمة

(1) Ibid.,

(2) Ibid.

الكونية التي تتحرك فيها والتي تظهر على مستوى زمان ومكان لانتمكن من تمثله إلا بعمليات حسائية ترده إلى أفكار مجردة ، لذا فإنه ليس من المستحيل أن يكون المشروع projet المتكون في لحظة بصر بواسطة شعور يتصف بالوضوح conscience lucide وأيضاً وسائل تحقيق هذا المشروع من نفس طبيعة تلك الإرادة العارضة التي عرفت شلال ملايين السنين ، وبطرق ملتوية ومعقدة أن تضمن لقاح زهرة نبات السحلب des orchidées بفضل فتحات شفافة تسمح بنصفية الضوء لكي تجلب الحشرات وتوجهها نحو حبوب اللقاح المغلفة داخل كبسولة معينة ، أو أنها تخدر الحشرات بواسطة رحيق الزهرة فتفقد توازنها ثم تسقط في حفرة صغيرة مليئة بالسما ، أو أنها توقع الحشرة البريئة في مصيدة فتسجن طوال الوقت لللازم لوصول حبوب اللقاح ، أو أن شكل الزهرة يغري ذكر حشرة معينة ويعطيه صورة خادعة تشبه أنثاه ، فيحاول ممارسة جماع خادع ينشأ عنه إخصاب حقيقي في النبات . (١)

هذه هي غائية ليفي ستروس ، تفسح المجال للعقيدة وتجعل من اتجاهه المادى فلسفة مادية هي بلاشك أكثر الفلسفات المادية تناسقاً وأقربها إلى روح العلم . فلا وجود لشيء يتعذر فهمه لا يمكن رده إلى بناات بسيطة . وإذا كانت الحقيقة قد احتجبت عنا ، فلأننا أصبحنا بالغرور وأهتنا الذات ، فأبعدتنا إنسانيتنا (الثقافة) عن الطبيعة ، وابتعدنا بالتالي عن الله . (٢)

وقد لاحظنا أن ليفي ستروس كان قد اقترح في مقابل فلسفات الذات أن تندمج « الانا » الفردية في « نحن » التي تشمل الإنسانية ، وأن تندمج

(1) LEVI-STRAUSS : «l'Homme nu», pp. 515-516.

(2) Fin du «Tristes Tropiques».

الانسانية في الطبيعة . ويقول ليفى ستروس أنه بهذا الاندماج الأول إنما يطالب بأن يحرر ذاته من كبرياء فكرى يعرف هو مقدار ما به من غرور لأن هناك ضرورة موضوعية تستهدف خلاص الكتلة التي لم يعترف لها بوسائل الاختيار . وينبغي أن يخضع الغرور لهذه الضرورة .^(١)

غير أن هذا الإعلان رغم ما شتمه من نبيل المقصد إلا أنه لا يخلو من تناقض : فأننا أركى « نحن » *z'opte pour le « nous »* في مواجهة غرور « الأنا » من ناحية . ومن ناحية أخرى فإنى أعمل لتحرير الأنا لدى آخرين ليس في استطاعتهم عمل هذه التزكية لما بهم من فقر وبؤس .

أما عن « اندماج الإنسانية في الطبيعة » فهو حركة عكسية وارتداد *régression* ، يظهر في مقابل الميل إلى الاعتماد عن الطبيعة . وهذا الميل الأخير قد بدأ بطبي الإنسان لطعامه رغم أنه ليس في حاجة أصلاً إلى هذا الطهي ، اللهم إلا رغبة منه في أن يتميز عن الحيوان . ثم تضخم هذا الميل واستشرى في ثقافة متعددة الأبعاد ، سارت بمجتمعاتنا من سى* إلى أسوأ ، والدليل على ذلك حالة القلق التي تسود الآن^(٢) ، فكان لابد من الارتداد . ويتمثل هذا الارتداد في التأمل الذي يأتي على الإنسان بفضل عظيم لأنه يوقف سيره ضد الطبيعة وهو ما تمناه كل المجتمعات مهما كان من أمر عقائدها أو نظامها السياسى أو مستواها الثقافى لأنه طريق الخلاص^(٣) .

(1) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 375.

(2) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. 620.

(3) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 375.

ومن هذا العرض نجد أننا أمام تقدم وتراجع وغائية . انتقال من الطبيعة إلى الثقافة ثم تراجع نحو الطبيعة . غائية في الطبيعة ، غامضة ، وغائية ينفذها الإنسان و « يعيها » . وهكذا يتكشف للسيفى ستروس أزواج جديدة من التقابل كالتى اكتشفها بنفسه في تفكير « البدائيين » ، وفي العالم . يقول في خاتمة « الإنسان العاury » : « لقد تولدت سلسلة لاحصر لها من أزواج التقابل على مدى التاريخ الإنسانى الطويل من حقيقتين متناقضتين هما الوجود واللاوجود Etre et non etre ... فالوجود يشعر به الإنسان في أعماقه لأنه يضفى المعنى على أعماله اليومية وحياته الأخلاقية والعاطفية وإنجازاته العلمية . أما اللاوجود فإن الحدس به يصاحب الشعور بالوجود لأن الإنسان يعيش ويكافح ويفكر ويعتقد ويحتفظ بشجاعته دون أن يبتعد عن اليقين المضاد بأنه لم يكن موجوداً من قبل على هذه الأرض ، وأنه لن يظل عليها إلى الأبد ، كما أنه باختلافه الأكيد من فوق سطح هذا الكوكب المحكوم عليه بالفناء أيضا . . . فإنه لن يتبقى شيئاً » (١) .

وهكذا يصل ليفى ستروس إلى ختام أعماله الانثروبولوجية بأن يقرر استحالة الاختيار بين الوجود واللاوجود . وكيف يمكن الاختيار إذا كان « الشعور بالوجود يصاحبه حدس باللاوجود » .

ويأخذ النقصد على ليفى ستروس هنا أنه بعد أن هاجم الفلسفة ، فإنه يحتتم أعماله بالرجوع إلى التناقض المؤسس لها . وهذا دليل على صعوبة التخلص من الفلسفة لأن الطرق المتعارضة مها أمتدت فإنها تؤدي في النهاية إلى مشكلة الوجود . (٢)

(1) LEVI-STRAUSS : « L'Homme nu », p. 621.

(2) Domenach : « Esprit, Mars 1973 », pp. 702-703.

وإذا كان ليفي ستروس ، بفكرته المتشائمة عن أقول الانسان ، يعكس حالة القلق المنتشرة في العالم الآن ، فإنه بذلك يستعير ما سبق أن انتقدته عند سارتر : « العبور إلى الآخرين وذلك بتعميم حالة داخلية هي خاصة وجزئية ، (١) .

«Transporter une intériorité particulière dans une intériorité générale...»

وعلى الرغم من كل ما يمكن أن يوجه للبنائية الأنثروبولوجية من نقد ، فإنها قد لاقت نجاحا كبيرا في فرنسا وخارجها ، كما أنها حازت إعجاب الشباب على اختلاف تخصصاتهم . وذلك لأن ليفي ستروس قد قام بعمل علمي متناسق ، واختبر منهجه جيداً ، ثم استخلص الفلسفة التي تضمنها هذا العمل . وهو في كل هذا إنما يذكرنا بجان جاك روسو صديق الانسان ، (٢) .

وقد نجح ليفي ستروس فعلاً في خلق تصور جديد للإنسان عالمي ليس هو لإنسان الغرب ولا هو لإنسان المشرق ، وإنما هو الإنسان المتحرر من كل أشكال العنصرية . ففي التفكير المسمى « بالسابق على المنطق prélogique » ، يكتشف منطق المحسوس science du concret أو علم المدسوس logique du sensible اللذان لاغنى عنهما في أي ثقافة إنسانية ، وهو منطق لا تقل أهميته عن طرائقنا الحسابية الحديثة ، وعن اجتهاداتنا للتنبؤ بالمستقبل . كما اكتشف منطق الطقوس والأساطير وهو ذو أهمية خاصة في فهم وتفسير العالم . إننا قد فقدنا هذه الأنواع المختلفة من المنطق كما أننا نجعل البناءات العميقة للثقافة . وإذا كنا نظن

(1) Ibid.

(2) LACROIX : « Panorama de la philosophie Française contemporaine » , p. 222.

أننا نمتلك ذاكرة تاريخية ، فإننا في الحقيقة قد فقدنا الذاكرة فيما يختص بالجانب
الأعظم من تقاليدنا . في حين أن أصحاب الحضارات ، الباردة ، أو أصحاب
« تفكير الفطرة » ، يعرفون كيف ينصتون إلى الصوت الذي يأتي من أعماقهم
القريبة أى من أعماق اللاشعور .

ولقد تسقى لنا من خلال إقامتنا بغرب إفريقيا (١) أن نلمس لدى الأوساط
الثقافية هناك مدى أعجابهم بالنتائج التي توصل إليها ليفي ستروس في مقابل
ما عرفوه عن ايديولوجية جان بول سارتر . فليفى ستروس يرى أن الاختلاف
بين ثقافات حاضرة وأخرى ماضيه إنما ينصب على الانسجام الداخلى لظروف
كل منها ، وهذا يعنى أنه لا يوجد ما يبرر الانتقاص من صحة أو مشروعية
إحدهما . فدقة التصنيفات الطوطمية ، والكفاح المظفر للبدو والاسكيمو ضد
ظروف الطبيعة القاسية ، وأيضاً البراعة التكنولوجية لدى الأوروبيين ... كل
هذا لابد أن ينظر إليه على قدم المساواة . فقد اكتشف ليفى ستروس قوانين
منطقية متشابهة في جميع الثقافات وجميع الثقافات مما اختلفت مظاهرها ، لأنها
ابتثت جميعاً عن طبيعة واحدة هى طبيعة الإنسان .

أما سارتر ، فهما قليل عن مساندته لحركات التحرر في العالم ، فإن الإنسان
الزنجي المثقف لا ينسى له وقوفه في وجه الأبحاث الإثنولوجية التي تثبت وجود
التفكير المجرد لدى « البدائيين » كما سبق ذكره في الفصل السابق .
وقد عبر الرئيس أحمد سيكوتورى (٢) عن غضبه من موقف سارتر تجاه

(١) كان المؤلف معاراً لتدريس الفلاسفة بجمهورية غينيا الاشتراكية من سنة

١٩٦٤ حتى سنة ١٩٧١ .

(٢) الرئيس أحمد سيكوتورى هو رئيس جمهورية غينيا الحالي .

« الحركة الثقافية المحاصرة للزئوج » ، وقال أنه (سارتر) يعتبرها « عنصرية مضادة في مقابل العنصرية الاستعمارية ، وتقرم على ترجيح كفة العاطفة على التفكير الاستلالي ، والذاتية وأعمال الفلاحة la paysannerie على البروليتاريا الصناعية ، والتعبير الشعاري على التعبير العاسي » (١). يعلق الرئيس سيكوتوري على موقف سارتر بقوله : إنها أسوأ إيديولوجية la pire des idéologies تهدف إلى تسميم الرأي العام والشباب الإفريقي بوجه خاص » (٢).

ونلاحظ أن سارتر وبما كان متأثراً بالنزعة الماركسية التقليدية قبل لينين في فهمه للبروليتاريا . فقد كان ماركس لا يؤمن بالبروليتاريا الفلاحية ويقصر مفهوم البروليتاريا على العمال الصناعيين . ويرى أنهم هم وحدهم الذين يستطيعون فهم عملية التطور التاريخي وبالتالي هم الذين يستطيعون فهم وتأسيس ومساندة ما أسماه الماركسيون بالنظم الفوقية super-structures ، وهي النظم المعنوية التي يخلقها الفكر المجرد . ولكن أحداً من أتباع الماركسية اللينينية لا يؤمن بهذا الرأي . فالرفاق البروليتاريون في جميع أنحاء العالم يمثلون وحدة (أورجانيكية) لا تميز بينها من حيث الفكر والعمل . ولن تقبل فكرة « أعمال العالم أجمع » ، إلا في ظل الإيمان بوجود تمائل في العقلية وفي الفكر بين أفراد البروليتاريا في جميع أنحاء العالم .

أما فيما يخص بنفى قدرة البدائيين على التفكير المجرد ، وأيضاً اتهام الزئوج بأنهم أقرب إلى العاطفة منهم إلى العقل ، فلا شك أن سارتر كان متأثراً في هذا

(1) Hovoye Tchile. 11 Mai 1971, Conakry, p. 22-23.

(2) Ibid , pp. 22-23.

بالنزهة العنصرية عند جوينو وريثان في القرن التاسع عشر، وهم الذين وصفوا غير الآريين بعدم القدرة على التفكير المجرد وبالعاطفة المندفعة وبالتأنيـة symétrie في فـنهم وتفكيرهم . الأمر الذي يفقدهم القدرة على انتـاج الفلسفة والعلم وانتـاج حضارات عاتلة لحضارات الغرب . لقد كان هذا التعصب العنصري موجهاً إلى غير الأوروبيين كافة ولكن الرد جاء سريعاً بقيام حضارات شرقية في اليابان وفي الصين حديثاً . وسبق أن قامت الحضارة الإسلامية في عصور الإنارة العربية . أما الزوج الذين مازالوا موضع اتهام العنصريين فلا شك أنهم إذا أتاحت لهم فرص الثقافة والعلم فإنهم سيكفون على قدم المساواة مع الغربيين . وقبل أن نصل إلى نهاية هذه الخاتمة ، وبعد أن استعرضنا هذه الوثبة الجريئة التي قام بها ليفي ستروس والتي أثارت ومازالت تثير مناقشات المفكرين والفلاسفة ، يمكسنا بحثي ، استناداً إلى ما حققته هذه الوثبة وتلك المناقشات من إثراء للبحث في العلوم الإنسانية أن نقول مع جان بياجيـه : (١)

« إذا كانت العلوم التجريبية قد تأسست بوجه عام بعد العلوم الاستدلالية ، وإذا كانت الفيزياء التجريبية قد سجلت قروناً من التخلف بالنسبة للرياضيات ، فإن علوم الإنسان لا يضيرها بطم تكرينها إذ يمكنها بكل ثقة أن تعتبر موفقةا الحالـى بداية متواضعة بالنسبة للعمل الذي ينتظرها وبالنسبة لآمالها المشروعة . »

(1) PIAGET Jean : «Épistémologie des sciences de l'homme»,
p. 45.

مصادر الكتاب

- (١) الدكتور زكريا ابراهيم : دراسات في الفلسفة المعاصرة ، (مكتبة مصر ، الطبعة الأولى ، سنة ١٩٦٨) .
- 2) AUDRY Colette, «Sartre», (Seghers, 1966).
- 3) BADIOU Alain, «Le concept de modèle», (Maspero, Paris, 1968).
- 4) BELLOUR Raymond, «Entretien avec Claude Lévi-Strauss», (Les Lettres Francaises, no. 1165, 12 Jan. 1967).
- 5) CHARBONIER Georges, '«Entretiens avec Claude Lévi-Strauss», (Plon, 1961.)
- 6) CRESSANT Pierre, «Lévi-Strauss», (Psychothèque, éditions Universitaires), 1970.
- 7) De IPOLA Enlio, «Ethnologie & Histoire», Cahiers internationaux de Sociologie, Volume XLVIII, 1970.
- 8) FAGES J.B., '«Comprendre Lévi-Strauss», (Privat Toulouse, 1972) .
- 9) GOLFIN Jean, «Les 50 mots clés de la sociologie. (Privat-Toulouse, 1972).
- 10) KARL MARX, '«Le Capital», (Editions Sociales), Paris, 1959.
- 11) LACROIX Jean. «Histoire et dialectique», (Le Monde Hebdo. no. 1298, 12 Sép. 1973).

- 12) LACROIX Jean, «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme», (P. U. F., Paris, 1962):
- 13) LACROIX Jean, «Panorama de la philosophie Française contemporaine», (P. U. F., 1966).
- 14) LEACH Edmund, «Lévi-Strauss», Les Maîtres Modernes, SEGHERS, Paris, 1970).
- 15) LEVI-STRAUSS Claude, «Les structures élémentaires de la parenté», (P. U. F., 1949).
- 16) LEVI-STRAUSS Claude. «Race et Histoire», UNESCO, 1952
- 17) LEVI-STRAUSS Claude, «Tristes Tropiques», (Plon, 1955).
- 18) LEVI-STRAUSS Claude, «Anthropologie structurale», (Plon, 1958).
- 19) LEVI-STRAUSS Claude, «Le Totémisme aujourd'hui», P. U. F., 1962).
- 20) LEVI-STRAUSS Claude, «La Pensée sauvage», (Plon, 1962)
- 21) LEVI-STRAUSS Claude, «Le Cru et le Cuit», (Plon, 1964).
- 22) LEVI-STRAUSS Claude, «Du miel aux cendres», (Plon, 1967).
- 23) LEVI-STRAUSS Claude, «L'Origine des manières de table», (Plon, 1968):
- 24) LEVI-STRAUSS Claude, «L'Homme nu», (Plon, 1971.)
- 25) LEVI-STRAUSS Claude, «Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss», dans «Sociologie et Anthropologie de Mauss (P. U. F., 1950).

- 26) LEVI-STRAUSS Claude, «Réponses à quelques questions», in Esprit, Nov. 1963.
- 27) MERLEAU-PONTY Maurice, «Eloge de la philosophie» (Idées, Gallimard, 1965.)
- 28) MILLET Louis, «Le structuralisme», (Psychothèque, Editions Universitaires, 1970 .)
- 29) PANOFF Michel «Lévi-Strauss, tel qu'en lui-même», (Esprit, Mars 1973).
- 30) PIAGET Jean, «Epistémologie des sciences de l'homme», (Ed. Idées Gallimard, 1972).
- 31) PIAGET Jean, «Le structuralisme», (Que-sais-je ? no. 1311).
- 32) RICOEUR Paul, «Structure et herméneutique», in (Esprit, Nov. 1963):
- 33) SARTRE Jean Paul, «Critique de la Raison Dialectique», (Gallimard, 1960).
- 34) SARTRE Jean Paul, «L'Existentialisme est un humanisme», (Nagel, Paris. 1960).
- 35) SARTRE Jean Paul, «L'Etre et le Néant», (Edition Gallimard, 1943.)
- 36) SIMONIS Yvon, «Claude Lévi-Strauss ou la «Passion de l'inceste», (Aubier-Montagne, 1968).
- 37) VIET Jean, «Les sciences de l'homme en France», (Mouton & Co. MCMLXVI, Paris, 1966).

- 38) Dictionnaire de grandes philosophies (Privat-Toulouse).
- 39) Grand Larousse] Encyclopédique, «Supplément» de A à Z
1968.
- 40) Horoya hebdomadaire, 14 Mai 1971, Conakry.
- 41) L'ARC, «Lévi-Strauss», (numéro-spécial), no. 26, 1964.

استدراك

ننبه القارىء إلى ضرورة تصحيح بعض الأخطاء التي وقعت سهواً وهي :

رقم الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٢٩	٩	واحد	واحداً
٤٢	١٩	SARAUSS	STRAUSS
٤٦	١٩	SXRAUSS	STRAUSS
٤٧	٤	تنظيم	تنظم
٤٨	١١	شيء واحد	شيئاً واحداً
٦٩	٢	Logipue	Logique
٦٩	١٥	هو	وهو
١٢٠	٧	denta	dental
١٦٦	١٩	SARRRE	SARTRE
١٨٨	٨	اهتمامها	اهتمامها

المحتويات

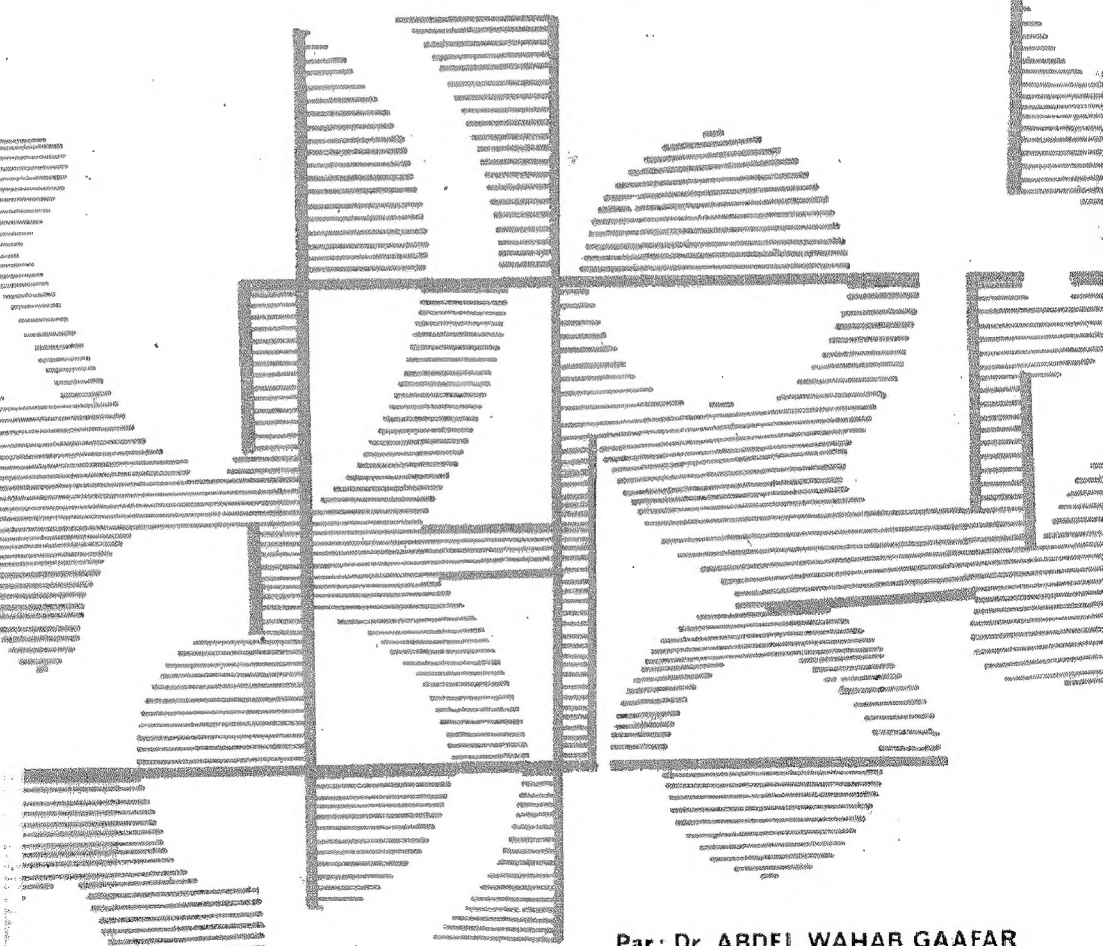
رقم الصفحة

البنائية في الأنثروبولوجيا وموقف سارتر منها

١ - ج	التصدير
٢ - خ	المقدمة
١	الفصل الأول : علوم الإنسان والأنثروبولوجيا
١٥	الفصل الثاني : المشكلة الانثولوجية وجراحة الحل عند ليفي ستروس
	الفصل الثالث : الأنثروبولوجيا البنائية عند ليفي ستروس
٣٥	وخصائصها
٩١	الفصل الرابع : ليفي ستروس بين العلم والفلسفة
١٥٥	الفصل الخامس : سارتر فيلسوف الحرية
١٨٥	الفصل السادس : موقف سارتر من الأنثروبولوجيا البنائية
٢٢٠	تقييم وتعقيب
٢٣٥	مصادر الكتاب
٢٣٩	استدراك

مطبعة باب الملوكة
محمد سليم

Le Structuralisme Anthropologique Chez Lévi-Strauss



Par : Dr. ABDEL WAHAB GAAFAF
Etude Dirigée Par :
Dr. MOHAMED ABOU-RAYAN